民國叢書

第二編

·43·

文化·教育·體育類

文化與人生　賀麟著

評中西文化觀　楊明齋著

知識與文化　張東蓀著

上海書店

文化與人生

賀麟著

序言

這是我抗戰八年來在昆明西南聯大任教期間所寫的關於文化問題及人生問題的一些文字。這些文字曾經先後分散在國內各地不同的刊物上發表過。我於離開昆明回返北平之前，很費了一些工夫才把它們搜集整理起來，成爲一册較完整的論文集。我雖無法把它們分章分節地作爲系統的形式排列起來，但它們確是代表一個一致的態度，一個中心的思想，一個基本的立場或觀點。它們之間實有內在的聯繫。自信十餘年來，我的思想沒有根本的轉變，沒有今日之我與昨日之我作戰或自相矛盾的地方，只是循着同一個方向進行發展。即是從各方面，從不同的問題去發揮出我所體察到的新人生觀和新文化應取的途徑。在發揮我的文化見解和人生見解時，我覺得我又在儘量同情理解並發揚中國固有文化的優點，並介紹西洋文化的意義，西洋人的近代精神和新人生觀。

書中每一篇文字都是爲中國當前迫切的文化問題，倫理問題和人生問題所引起，而思據個人讀書思想體驗所得去加以適當的解答。這些解答所取的途徑，如從學派的分野來看，似乎比較接近中國的儒家思想，和西洋康德費希德黑格爾所代表的理想主義。篇中大都係親切地自道所思所感和所體察到的新意思，以與青年朋友們談心論學，我並不企圖討論專門系統的哲學問題，然而我個人的哲學見解均已在淺近的方式下散見於各篇中，特別於上篇的各文中。因此希望對於會心的讀者能多少引起他哲學的興趣並啓發他自己的哲學思想。

這書似乎多少可以表現出三個特點：一，有我。書中絕少人云亦云地抄襲現成公式口號的地方。每一篇都是自己的思想見解和體驗的自述或自己讀書有得有感的報告。也可說每一篇都有自己性格的烙印。我有我的時代，我的問題，我的精神需要　這些文字都是解答在我的時代中困擾着我的問題，並滿足我所感到的精神需要。二，有淵源。雖說有我，但並非狂妄自大，前無古人。我的思想都有其深遠的來源，這就是中國傳統的文

化和儒家思想。篇中不惟對孔孟程朱陸王有同情的解釋，卽對老莊楊墨亦有同情的新評價，以期發展其優點，領取其教訓。三，吸收西洋思想。有淵源，發揚傳統文化，卻並不頑固守舊。對於西洋人的文化思想和哲學，由於著者多年來的寢饋其中，虛心以理會之，切己以體察之，總期將其根本精神，用自己的言語，解釋給國人，使中國人感得並不陌生。在本書中你也許看不已科學，民主，工業化，等口號之重見疊出。然而如何使科學精神民主精神瀰漫浸透於人人之生活中，如何使工業化有堅實深厚的精神的基礎　本書或有指出進一步的努力，並提出深一層的看法的地方。

八年的抗戰期間不容易否認地是中華民族歷史上獨特的最偉大最神聖的時代。在這期間內，不惟高度發揚了民族的優點，而且也孕育了建國和復興的種子。不單是承先，而且也啓後。不單是革舊，而且也徙新。不單是抵抗外侮，也復啓發了內蘊的潛力。每個人無論生活上感受到多少艱苦困頓或災難，然而他精神上總感到提高和興奮。因此在抗戰期間內每個人生活中的一鱗一爪，工作上的一痕一跡，意識上的一思一感，都覺得特別具有較深遠的意義，格外值得回味與珍視。抗戰期間，尤其抗戰初期，所表現出來的健康的理想的樂觀的思想，不幸容易爲抗戰勝利後所發生的種種令人悲觀失望的現實情況（這些不良情況也可說是抗戰期間潛伏着的病菌的暴發）所排除。然而我們應該盡量從各方面，特別從思想文化方面，去保持抗戰勝利的成果。本書中各篇文字，雖很少直接涉及抗戰及時局，然而確是在必勝必成的根本信念下寫成的。希望篇中所貢獻的許多意思，多少可以補救一些消極悲觀煩悶的心理，鼓舞我們對人生，對文化，對世局比較積極樂觀的精神和符於理性或理想的看法。

三十五年九月二日，昆明。

目次

序言

上篇

下篇

文化與人生

上篇

儒家思想的新開展

在思想和文化的範圍裏，現代決不可與古代脫節。任何一個現代的新思想如果與過去的文化完全沒有關係，便有如無源之水，無本之木，絕不能源遠流長，根深蒂固。一個來歷不明的人，必然有些形跡可疑。一個來歷不明的思想，也必是可以令人懷疑的思想。凡是沒有淵源的現代的嶄新的思想，大都只是曇花一現，時髦一時的思想。

儒家的思想，就其為中國過去的傳統思想而言，乃是自堯舜禹湯文武周公孔子以來的最古最舊的思想。就其在現代以及今後的新發展而言，就其在變遷中發展中改造中以適應新的精神需要文化環境的有機體而言，也可以說是最新的新思想。在儒家思想的新開展裏，我們可以得到現代與古代的交融，最新與最舊的統一。

根據對於中國現代的文化動向和思想趨勢的觀察，我敢斷言，廣義的新儒家思想的發展或儒家思想的新開展，就是中國現代思潮的主潮。我確切看到，無論政治社會學術文化各方面的努力，大家都在那裏爭取建設新儒家思想，爭取發揮新儒家思想。在生活方面，對人處世的態度，立身行己的準則，大家也莫不在那裏爭取完成一個新儒者的人格。大多數的人，具有儒家思想而不自知，不能自覺地發揮出來。有許多人，表面上好像在反對儒家思想，而骨子裏正代表了儒家思想，實際上反促進了儒家思想。自覺地正式地發揮新儒家思想，蔚成

新儒學運動，只是時間早遲，學力充分不充分的問題。

中國當前的時代是一個民族復興的時代。民族復興，不僅是爭抗戰勝利，不僅是爭中華民族在國際政治上的自由獨立平等，民族復興本質上應該是民族文化的復興。儒家文化的復興。假如儒家思想沒有新的前途，新的開展，則中華民族，與夫民族文化也就會沒有新的前途，新的開展。換言之，儒家思想的命運，與民族前途的命運，盛衰消長，是同一而不可分的。

中國近百年來的危機，根本上是一個文化的危機：文化上的失調整，不能應付新的文化局勢。中國近代政治軍事上的國恥，也許可以說是起於鴉片戰爭，中國學術文化上的國恥，卻早在鴉片戰爭之前。儒家思想之正式被中國青年們猛烈的反對，雖說是起於新文化運動，但儒家思想之銷沉，僵化，無生氣，失掉孔孟的真精神，和應付新文化需要的無能，卻早腐蝕在五四運動以前。儒家思想在中國文化生活上失掉了自主權，喪失了新生命，才是中華民族最大的危機。

五四時代的新文化運動，可以說是促進儒家思想新發展的一個大轉機。表面上，新文化運動雖是一個打倒孔家店，推翻儒家思想的一個大運動。但實際上，其促進儒家思想新發展的功績與重要性，乃遠在前一時期曾國藩張之洞等人對於儒家思想的提倡。曾國藩等人對儒家之倡導與實行，只是舊儒家思想之迴光反照之最後的表現與掙扎，對於新儒家思想的開展，卻殊少直接的貢獻。

新文化運動之最大貢獻，在破壞掃除儒家的僵化部分的軀殼形式末節，和束縛個性的傳統腐化部分。他們並沒有打倒孔孟的真精神，真意思，真學術。反而因他們的洗刷掃除的工夫，使得孔孟程朱的真面目更是顯露出來。新文化運動的領袖人物，以打倒孔家店相號召的胡適之先生，他打倒孔家店的戰略，據他英文本先秦名學史的宣言，約有兩要點：第一，解除傳統道德的束縛，第二，提倡一切非儒家的思想，亦即提倡諸子之學。但推翻傳統的舊道德，實為建設新儒家的新道德作預備工夫。提倡諸子哲學正是改造儒家哲學的先驅。用諸子來發揮孔孟，發揮孔孟以吸取諸子的長處，因而形成新的儒家思想。假如，儒家思想經不起百家的攻擊，就

爭，比賽，那也就不成其爲儒家思想了。愈反對儒家思想，而儒家思想愈是大放光明。

西洋文化學術之大規模的無選擇的輸入，又是使儒家思想得新發展的一大動力。表面上西洋文化之輸入好像是代替儒家，推翻儒家使之趨於沒落消滅的運動。但一如印度文化之輸入，在歷史上曾展開了一個新儒家運動，所以西洋文化之輸入，無疑地亦將大大地促進儒家思想之新開展。西洋文化之輸入，給儒家思想一個試驗，一個生死存亡的大試驗，大關頭。假如儒家思想能夠把握，吸收，融會，轉化西洋文化，以充實自身，發展自身，則儒家思想便生存，復活，而有新的開展。如不能經過此試驗，渡過此關頭，就會死亡，消滅，沉淪，永不能翻身。

所以儒家思想之是否能夠有新開展的問題，就成爲儒家思想是否能夠翻身，能夠復興的問題。也就是中國文化能否翻身能否復興的問題。儒家思想之能否復興問題，亦卽儒化西洋文化是否可能，以儒家精神爲體以西洋文化爲用是否可能的問題。中國文化能否復興的問題，亦卽華化，中國化西洋文化是否可能，以民族精神爲體以西洋文化爲用是否可能的問題。

就個人言，如個人能自由自主，有理性，有精神，則他便能以自己的人格爲主體，以中外古今的文化爲用具，以發揮其本性，擴展其人格。就民族言，如中華民族是自由自主，有理性有精神的民族，是能夠承繼先人遺產，應付文化危機的民族，則儒化西洋文化，華化西洋文化也是可能的。如果中華民族不能以儒家思想或民族精神爲主體去儒化或華化西洋文化，則中國將失掉文化上的自主權，而陷於文化上的殖民地。蓋五花八門的思想，不同國別，不同民族的文化，漫無標準地輸入到中國，各自尋找其傾銷場，各自施展其征服力，假使我們不歸本於儒家思想，而加以陶鎔統貫，如何能對治這些紛歧龐雜的思想，而達到殊途同歸，共同合作以擔負建設新國家新文化的責任呢？

這個問題的關鍵，在於中國人是否能夠眞正澈底，源源本本地，了解並把握西洋文化。因爲認識就是超越，理解就是征服。眞正了解了西洋文化便能超越西洋文化。能夠理解西洋文化，自能吸收，轉化，利用，陶

銷西洋文化以形成新的儒家思想，新的民族文化。儒家思想的新開展，不是建築在排斥西洋文化上面，而乃建築在徹底把握西洋文化上面。儒家思想的新開展，在西洋文化大規模的輸入後，要求一自主的文化，文化的自主，也就是要求收復文化上的失地，爭取文化上的獨立與自主。

根據上面所說，道德傳統的解放，非儒家思想的提倡，西洋文化學術的輸入與把握，皆足以促進儒家思想的新開展。茲請進而檢討儒家思想新開展所須取的途徑。

不用說，欲求儒家思想的新開展，在於融會吸收西洋文化的精華與長處。而西洋文化之特殊貢獻爲科學。但我們既不必求儒化的科學，亦無須科學化儒家思想。蓋科學以研求自然界的法則爲目的，有其獨立的領域。沒有基督教的科學，更不會有佛化或儒化的科學。一個科學家的精神生活方面，也許信仰基督教，也許皈依佛法，也許尊崇孔孟，但他所發明的科學，仍屬於獨立的公共的科學範圍，無所謂基督教化的科學，或儒化佛化的科學。反之，儒家思想亦有其指導人生，提高精神生活，發揚道德價值的特殊效準，獨立領域，亦無須求其科學化。換言之，即無須附會科學原則以發揮儒家思想。一個崇奉孔孟的人，儘可精通自然科學，他所了解的孔孟精神與科學精神，儘可毫不衝突，但他卻用不着附會科學原則以曲解孔孟的學說，把孔孟解釋成一個自然科學家。譬如有人根據優生學的道理，認爲儒家所主張的早婚是合乎科學的。或又根據心理學的事實，以證明納妾的制度之有心理學根據。甚或根據經濟學以辯護大家庭制之符合經濟學原理。亦復有應用物理化學的概念，以解釋易經的太極陰陽之說。諸如此類，假借科學以爲儒家辯護的辦法，結果會陷於非科學非儒學。這都是與儒家思想的眞正發展無關的。我們要能看出儒家思想與科學之息息相關處，但又要看到兩者之分界處。我們要能從哲學，宗教，藝術各方面以發揮儒家思想，使儒家精神中包含有科學精神，使儒家思想，足以培植，孕育科學思想，而不致與科學思想混淆不清。

簡言之，我們不必採時髦的辦法，去科學化儒家思想。欲充實並發揮儒家思想，似須另闢途徑。蓋儒家思想本來包含有三方面：有理學，以格物窮理，尋求智慧。有禮教，以磨鍊意志，規範行爲。有詩教，以陶養性

靈，美化生活。故求儒家思想之新開展，第一必須以西洋之哲學發揮儒家之理學。儒家之理學爲中國之正宗哲學，亦應以西洋之正宗哲學發揮中國之正宗哲學。蓋東聖西聖，心同理同。蘇格拉底，柏拉圖，亞理士多德，康德，黑格爾之哲學，與中國孔孟程朱陸王之哲學會合融貫，而能產生發揚民族精神之新哲學，解除民族文化之新危機，是即新儒家思想發展所必循之途徑。使儒家的哲學內容更爲豐富，系統更爲謹嚴，條理更爲清楚，不僅可作道德可能之理論基礎，且可奠科學可能之理論基礎。

第二，須吸收基督教之精華以充實儒家之禮教。儒家的禮教本富於宗教之儀式與精神，而究竟以人倫道德爲中心。宗教則爲道德之注以熱情，鼓以勇氣者。宗教有精誠信仰，堅貞不貳之精神。宗教有博愛慈悲，服務人類之精神。宗教有襟懷曠大，超脫現世之精神。基督教文明實爲西洋文明之骨幹，其支配西洋人之精神生活，實深刻而周至，但每爲淺見者所忽視。若非宗教之知「天」與科學之知「物」合力並進，若非宗教精神爲體，物質文明爲用，絕不會產生如此偉大燦爛之近代西洋文化。我敢斷言，如中國人不能接受基督教的精神而去其糟粕，則決不會有強有力的新儒家思想產生出來。

第三，須領略西洋之藝術以發揚儒家之詩教。詩歌與音樂爲藝術之最高者。儒家特重詩教宗教，確具深識卓見。惟凡百藝術皆所以表示本體界之義蘊，皆精神生活洋溢之具體的表現，不過微有等差而已。建築，雕刻，繪畫，小說，戲劇，皆所以發揚無盡藏的美的價值，與詩歌音樂亦皆係同一民族精神與夫時代精神之表現，似無須軒輊於其間。過去儒家，因樂經佚亡，樂教中衰，詩教亦式微。對其他藝術，亦殊少注重與發揚，幾爲道家所獨佔。故今後新儒家之興起，與新詩教，新樂教，新藝術之興起，應該是聯合並進而不分離的。

儒學是合詩教禮教理學三者爲一體的學養，也即是藝術宗教哲學三者的和諧體。因此新儒家思想之開展，大約將循藝術化，宗教化，哲學化之途徑邁進。有許多人，摭拾「文人無行」「玩物喪志」等語，誤認儒家爲輕蔑藝術。只從表面去解釋孔子「敬鬼神而遠之」，「未知生，焉知死。」「未能事人，焉能事神」等語的意義，而否認孔子之有宗教思想與宗教精神。或誤解「性與天道不可得而聞」之語，而謂孔子不探究哲學。凡此

種種看法，皆所以企圖將儒學偏狹化，淺薄化，孤陋化，不惟有失儒家之真精神，使儒家內容乾枯狹隘，且將使儒家思想無法吸收西洋之藝術宗教哲學以充實其自身，因而亦將不能應付現代之新文化局勢。

又如仁乃儒家思想之中心概念，固不僅是「相人偶為仁」之一道德名詞。如從詩教或藝術方面看來，仁即溫柔敦厚之詩教，仁亦詩三百篇之宗旨，所謂「思無邪」是也。「思無邪」或「無邪思」，即是純真愛情，乃詩歌之泉源，亦即是仁。仁即天真純樸之情，自然流露之情，一往情深，人我合一之情。矯揉虛偽之情，邪僻淫蕩之思，均非詩之旨，亦非仁之德。（復性書院主講馬一浮先生近著四書大義一冊，即以仁言詩教，可參考。）純愛，真情，天真無邪之思，如受桎梏，不得自由發抒，則詩教掃地，而藝術亦喪失其神髓。從宗教觀點看來，則仁即是救世濟物，民胞物與的宗教熱誠。約翰福音有「上帝即是愛」之語，簡言之，上帝即是仁。「求仁」不僅是待人接物的道德修養，抑亦知天事天的宗教工夫。儒家以仁為「天德」，耶教以至仁或無上的愛為上帝的本性。足見仁之富於宗教意義，是可以從宗教方面大加發揮的。從哲學看來，仁乃仁體，仁為天地之心，仁為天地生生不已之生機，仁為自然萬物的本性，仁為萬物一體生意一般之有機關係之神秘境界。簡言之，哲學上可以說是有仁的宇宙觀，仁的本體論。離仁而言本體，離仁而言宇宙，非陷於死氣沉沉的機械論，即流於黑漆一團的唯物論。

以上僅略提示儒家所謂仁，可以從藝術化，宗教化，哲學化三方面加以發揮，而得新的開展。今試再以「誠」字為例。儒家所謂仁，比較道德意味多，而所謂誠，則比較哲學意味多。論語多言仁，而中庸則多言誠。所謂誠亦不僅是誠懇誠實誠信的道德意義。在儒家思想中，誠的主要意思，乃指真實無妄之理或道而言。所謂誠，即是指實理，實體，實在或本體而言。中庸所謂「不誠無物」，孟子所謂「萬物皆備於我矣，反身而誠，」皆寓有極深的哲學義蘊。誠不僅是說話不欺，復包含有真實無妄，行健不息之意。「逝者如斯夫，不捨晝夜，」就是孔子藉川流不息，以指出宇宙之行健不息的誠，也就是指出道體的流行。其次，誠亦是儒家思想中最富於宗教意味的字眼。誠即是宗教上的信仰。所謂至誠可以動天地，泣鬼神。精誠所至，金石亦開。至誠可以通

神，至誠可以前知。誠不僅可以感動人，而且可以感物，可以祀神。乃是貫通天人物的宗教精神。就藝術方面言，思無邪或無邪思的詩教，即是誠。誠亦即是誠摯純眞的感情。藝術天才無他長，即能保持其誠，發揮其誠而已。藝術家之忠於藝術而不外鶩，亦是誠。總之，誠亦是儒家詩教禮教理學中之基本概念，亦可從藝術宗教哲學三方面以發揮之。今後儒家思想之新開展，大抵必向此方面努力，可以斷言。儒家思想循藝術化宗教化哲學化之方向開展，則狹義的人倫道德方面的思想，均可擴充提高而深刻化。從藝術的陶養中去求具體美化的道德，所謂興於詩，游於藝，成於樂。從宗教的精誠信仰中去充實道德實踐的勇氣與力量，由知人進而知天，由希賢希聖進而希天，亦即由道德進而爲宗教，由宗教以充實道德。從哲學的探討中以爲道德行爲奠理論的基礎，即所謂由學問思辨而篤行，由格物致知而誠正，修齊。而且經過藝術化，宗教化，哲學化之新儒家思想，不僅可以減少狹義道德觀念的束縛，且反可提高科學興趣，而奠定新科學思想的精神基礎。

以上是就文化學術方面，指出新儒家思想所須取的途徑。就生活修養而言，則新儒家思想目的在使每個中國人都具有典型的中國人氣味，都能代表一點純粹的中國文化。也即是希望每個人都有一點儒者氣象，儒者風度。不僅諸葛孔明有儒者氣象，須擴充爲人人皆有儒者氣象。不僅軍人皆有「儒將」的風度，醫生皆有「儒醫」的風度，亦不僅須有儒者的政治家（昔時叫作「儒臣」），亦須有儒者的農人（昔時所謂耕讀傳家之「儒農」）。在此趨向於工業化的社會中，所最需要者尤爲具有儒者氣象的「儒工」「儒商」，和有儒者風度之技術人員。若無多數重忠孝仁愛信義和平的道德修養之儒商儒工出以樹立工商的新人格模範，商者憑藉其經濟地位以剝奪人，工者憑藉其優越技能以欺凌人，傲慢人，則社會秩序將無法安定，而中國亦殊難走上健康的工業化的途徑。

何謂「儒者」？何謂「儒者氣象」？須讀者自己去體會，殊難確切下一定義，其實亦可不必呆板說定。最概括簡單地說，凡有學問技能而又具有道德修養的人，即是儒者。儒者即是品學兼優的人。我們說，在工業的社會中，須有多數的儒商儒工以作柱石，就是希望今後新社會中的工人商人，皆成爲品學兼優之士。亦希望品

學發優之士，參加工商業的建設，使商人與工人的道德水準和知識水準，皆大加提高，庶可進而造成現代化工業化的新文明社會。儒者固須品學兼優，但因限於資質，無才能知識，而卓有品格的人亦可謂爲儒者，所謂「雖曰未學，吾必謂之學矣。」唯有有學無品，有才無品，只有知識技能，而無道德，甚或假借其智識技能以作惡，方不得稱爲儒者，且爲儒家所深惡痛絕之人。

．又就意味或氣象來講，則凡具有詩禮風度者，皆可謂之有儒者氣象。凡趣味低下，志在功利肉慾，不知美的欣賞，即缺乏詩意。凡粗暴魯莽，擾亂秩序，內無和悅的心情，外無整齊的品節，即是缺乏禮意。無詩意是醜俗，無禮意是暴亂。三四十年前，辜鴻銘氏，站在儒家立場，以攻擊西洋近代文明，其所持標準，即是詩禮二字。彼認爲西洋近代文明之各種現象，如工商業之發展，君主的推翻，民主政治的建立，均是日趨於醜俗暴亂，無詩之美，無禮之和，故被指斥不遺餘力，頗引起西方學者之注意。又印度詩人泰戈爾來遊中國時，一到上海，即痛斥上海爲「醜俗之大魔」，蓋上海爲工商業化之東方大都市，充斥了流氓市儈買辦以及一切殖民地城市之罪惡，不唯無東方靜穆純樸之詩味，亦絕無儒家詩教禮教之遺風。泰戈爾之痛惡上海，實不爲無因。但辜鴻銘之指斥西洋近代之工商業文明之民主政治，卻陷於偏見與成見，彼只知道中古貴族式的詩禮，而不知道近代民主化的詩禮。試觀近代英美民主政治之實施，競爭選舉，國會辯論，政治家之出處進退，舉莫不有禮。數百萬市民聚處於大都市中，交通集會亦莫不有序。其工人商人大都有音樂戲劇可觀賞，有公園可資休息，有展覽會博物館可遊覽，每逢星期，或入禮拜堂聽講，或遊山林以接近自然，工餘之暇，唱歌跳舞自樂其樂，其生活亦未嘗不可謂相當美化而富於詩意。總之，以詩禮表達儒者氣象是甚爲切當的。如謂工業化民治化之近代社會，即缺乏詩禮意味，無有儒者氣象，則未免把儒家的詩教禮教看得太呆板，太狹隘了。

就作事的態度言，每作一事皆須求其合理性合時代合人情，即可謂爲儒家的態度。合人情即求其「反諸內心而安」。合理性即所謂「揆諸天理而順」。合時代即是審時度勢，因應得宜。孔子爲聖之時，禮以時爲大。合時代不是漫無主宰，隨波逐流。只求合時代而不求合理性，是爲時髦。合時代包含有「時中」之義，有「權變」

之義，亦有合理之義。只重抽象的理性而不近人情。合時代，即陷於「以理殺人」，以主義殺人，或近人所謂以自由平等的口號殺人。只求合人情，而不合理性及時代，即流爲「婦人之仁」，「感情用事」，或主觀的直覺主義。合人情不僅求己心之獨安，亦所以設身處地，求人心之共安。凡事皆能精研詳究，以求合理合時合情，便可謂爲「曲踐乎仁義」，「從容乎中道」，足以代表儒家的態度了。

儒家思想的新開展，基於學者對於每一時代問題，無論政治社會文化學術各方面的問題，皆能本典型的中國人的態度，站在儒家的立場，予以合理合情合時的新解答，而得其中道。哲學上的問題無論宇宙觀，歷史觀，與夫本體論，知識論等，皆須於研究中外各家學說之後，而求得一契合儒家精神與態度的新解答。哲學問題本文暫置勿論，試就現在正煩擾着國人的政治問題爲例，而指出如何從儒家的立場，予以解答的途徑。

譬如，就中國現在須厲行法治而言，便須知有所謂法家的法治，亦有所謂儒家的法治，前者即申韓式的法治，主張由政府或統治者頒佈苛虐的法令，厲行嚴刑峻法，以滿足霸王武力征服的野心。是刻薄寡恩，急功好利的，是無情無理的。現代法西斯帝主義的獨裁，即是基於申韓式的法治的。這只是以滿足霸王一時之武力征服，絕不足以謀國家的長治久安和人民的真正幸福。而儒家的法治，亦即我所謂諸葛式的法治（參看下篇法治與德治一文）則不然，是法治與禮治，法律與道德，法律與人情，相輔而行，兼顧並包的。法律是實現道德的工具，是人的自由本性的發揮，絕不是違反道德，桎梏自由的。西洋古代如柏拉圖近代如黑格爾所提倡的法治，以及現代民主政治中的法治，都可以說是與儒家精神相近，而與申韓式法家精神相違的。以爲儒家反法治，以爲提倡法治，即須反對儒家，皆是不知儒家的真精神，不知法治的真意義的說法。故今後欲整飭紀綱，走上新法治國家的大道，不在於片面的提倡申韓之術，而在於得到西洋正宗哲學家法治思想的真意，而發揮出儒家思想的法治。

試再就民治主義爲例，亦有所謂儒家的民治主義與非儒家的民治主義。如有所謂放任政治，政府對於人民取不干涉態度，認爲政府管事愈少愈好，政府權力愈小愈好。一切事業，政府讓人民自由競爭，聽其自然淘

汰，強者吞併弱者，幾乎有無政府的趨勢。這是歐洲十七及十八世紀盛行的消極的民主政治。在某種意義下，頗有中國道家的自然主義色彩。這種民主政治的起源，是基於開明運動之反對君主專制，爭人民的自由平等和天賦人權。其末流便是個人主義的抬頭，和資本主義的興起。這當然不是契合儒家精神的民治主義。假如，只認儒家思想是爲專制帝王作辯護謀利益的工具，是根本違反民治主義的，這不但失掉了儒家「天視民視，天聽民聽」和「民貴君輕」等說的眞精神，而且也忽略了西洋另有一派足以代表儒家精神的民治思想。這一派注重比較有建設性積極性的民治，其代表人物爲理想主義的政治思想家。他們認國家爲一有機體，人民在此有機體中，各有其特殊的位分與職責。國家不是建築在武力上或任何物質條件上，而是建築在人民公意或道德意志上。人民忠愛國家，正所以實現其眞我，發揮其道德意志，確認主權在民的原則。尊重民意，實現民意，（但民意不一定指林林總總的羣衆所表現的偶然意見，或許是出於大政治家的眞知灼見，對於國家需要人民眞意之深謀遠見），滿足人民的眞正需要，爲人民興利除弊，甚或根據全體的福利，以干涉違反全體福利之少數人的活動。政府有積極地教育人民　訓練人民，組織人民，亦可謂爲「強迫人民自由」的職責，以達到一種道德理想，這種政治思想就多少代表我所謂儒家式的民治主義。例如美國羅斯福總統的許多言論，就代表我所謂儒家式的民主政治。試看他逐漸教育民衆，改變輿論，感化孤立派，容納異黨，集中權力，種種設施，均與普通的民主政治，特別與十七十八世紀的消極民主政治不同。然而他所設施的確仍是一種民主政治，他反對因利圖便玩弄權術的現實政治，而提高人類共同生活的道德理想，但他的政策，並不是不切實際，他立在人民之前，領導人民。集中權力，但並不是獨裁。所以我們可以稱羅斯福爲有儒者氣象的大政治家。（外國人可以有儒者氣象，一如中國人可以有耶穌式的人格。其實美國的大政治家中如華盛頓，如富蘭克林，如林肯，皆有儒者氣象，美國政治特別注重道德理想，比較最契合儒家所謂王道）

至於在中國則國父孫中山先生無疑的是有儒者氣象而又具耶穌式的人格之先知先覺。今後新儒家思想之發揮，自必尊仰之爲理想人格，一如孔子之推崇周公。他的民權主義，即可說是最能代表儒家精神的民主政治思

想、三民主義中以民權主義體系最完整，思想最精穎，表現其生平學問經驗與見解最多。他對於權與能的分別，對於自由平等的眞意義之詮釋，皆一掃西洋消極的民治主義與道家的自由放任的自然主義的弊病，而建立了符合儒家精神足以開國建國之根本大法的民權主義。而且他創立主義，實行革命原則，亦以合理性，合人情，合時代爲標準，處處皆代表典型中國人的精神，符合儒家的矩範。在孫文學說有志竟成一章，他說：「夫事有順乎天理，應乎人情，適乎世界之潮流，合乎人羣之需要，而先知先覺者所決志行之，則斷無不成者也。此古今之革命維新，與邦建國等事業是也。」「順乎天理」即是合理性，「應乎人情」即是合人情，「適乎世界潮流，合乎人羣需要，」即是合時代。足見他革命建國的事業，是合符儒家合理，合情，合時的態度的，而他所創立的主義亦是能站在儒家的立場，而予以能應付民族需要世界局勢的新解答的。

以上就政治上的法治與民治的問題，而指出以能符合儒家精神之解答爲最適當。茲試再就男女問題爲例而討論之。男女問題可以說是中國現代許多解放運動的發端。許多反家庭，反禮教，反儒家思想的運動均肇端於男女關係。許多新思想家皆以不能解決新時代的男女問題，爲儒家思想發展的一大礙石。但我們認爲男女問題不求得一合理合情合時，符合眞正儒家精神的答案，決不能得圓滿的解決。須知「父母之命，媒妁之言」的舊式婚姻，男女授受不親的社交隔閡，三從四德的舊箴言，納妾出妻的舊制度，已是殘遺的舊軀殼，不能代表眞正儒家合理合情合時的新態度。反之，酒食徵逐，肉慾放縱，個人享樂的婚姻，發瘋，自殺，決鬥的熱情戀愛；乃是青年男女的墮落，社會國家的病態，更是識者所引爲痛心的。假如男女問題能循（1）有詩意，（2）合禮儀，（3）負社會國家的道德責任的途徑，以求解答；便可算得合契儒家的矩範了。所謂有詩意，即男女關係基於愛慕與相思，而無淫猥瀆褻之邪思，如關關雎鳩式的愛慕，輾轉反側式的相思，便有詩意了。所謂合禮儀即男女交際，有內心之裁制，有社交的禮儀，其結合亦須得家庭社會法律之承認。所謂須負社會國家的道德責任者，即男女結合非純爲個人享受，亦非僅解決個人性慾問題，乃有極深之道德意義，於家庭社會民族皆有其責任，男女之正當結合於社會國家皆有裨益，且亦是社會國家所贊許嘉勉的。男女關係須受新詩教新禮教的陶

治，且須對社會國家負道德責任，這就是儒家思想新開展中所指示的途徑，而且現在中國許多美滿的新家庭生活，已無意間遵循着實現着代表着此種新儒家的理想了。

所以，在我們看來，只要能對儒家思想加以善意同情的理解，得其真精神與真意義所在，許多現代生活上，政治上，文化上的重要問題，均不難得合理合情合時的解答。所謂「言孔孟所未言，而默契孔孟所欲言之意；行孔孟所未行，而脗合孔孟必為之事。」（明呂新吾，呻吟語）將儒家思想認作不斷生長發展的有機體，而非呆板機械化的死信條。如是，我們可以相信，中國許多問題，必達到契合儒家精神的解決，方算得達到至中至正最合理而無流弊的解決。無論政治社會，文化學術上各項問題的解決，都能契合儒家精神，都能代表典型的中國人的真意思真態度，這就是「儒家思想的新開展」，也就是民族文化復興的新機運。

五倫觀念的新檢討

無形中支配我們生活的重大力量有二：一爲過去的傳統的觀念，一爲現在的流行的或時髦的觀念。一個人要想保持行爲的獨立與自主，不作傳統觀念的奴隸，不作流行觀念的犧牲品，他必須具有批評的，反省的宗主力，能夠對這些傳統觀念及流行觀念，加以新檢討，新估價。同時如要把握住傳統觀念中的精華，而作民族文化的負荷者，理解流行觀念的眞義，而作時代精神的代表，也須能夠對傳統觀念及流行觀念加以重新檢討，重新估價。有許多人表面上好像很新，滿口的新名詞新口號，時而要推翻這樣，打倒那樣，試細考其實際行爲有時反作傳統觀念的奴隸而不自覺。這就是因爲他們對於傳統的舊觀念與流行的新觀念皆未曾加以批評的考察，反省的檢討，重新的估價。結果，只看見他們在那裏浮躁叫囂，打不倒壞的舊觀念，亦不能建設起來好的新的觀念，既不能保持舊有文化的精華，又不能認識新時代的眞精神。

五倫的觀念是幾千年來支配了我們中國人的道德生活的最有力量的傳統觀念之一。它是我們禮教的核心，它是維繫中華民族的羣體的綱紀。我們要從檢討這舊的傳統觀念裏，去發現最新的近代精神。從舊的裏面去發現新的，這就叫做推陳出新。必定要舊中之新，有歷史有淵源的新，才是眞正的新。那種表面上五花八門，欺世駭俗，競奇鬥異的新，只是一時的時髦，並不是眞正的新。

我們要分析五倫觀念的本質，尋出其本身具有的意義，而指出其本質上的優點與缺點。我們不採取歷史考證的方法，恐怕失之瑣而不得其要，我們也不用主觀武斷的辦法，故意將五倫觀念從縱的方面去解釋，以便不費力氣，便可加以推翻抹殺。

我們批評五倫觀念時，第一乃是只根據其本質，加以批評，而不從表面或枝節處立論。我們不說五倫觀念是吃人的禮教。因爲吃人的東西多着呢！自由平等等觀念何嘗不吃人？許多宗教上的信仰，政治上的主義或學

說，何嘗不吃人？第二，我們不從實用的觀點去批評五倫之說，不把中國之衰亡不進步歸罪於五倫觀念，因而反對之；亦不把民族之興盛之發展，歸功於五倫觀念，因而贊成之。因爲有用無用，爲功爲罪，在兩千多年的歷史上，乃是一筆糊塗賬，算也算不清楚，縱然算得清楚，也無甚意義。第三，不能謂實現五倫之觀念之方法不好，而謂五倫觀念本身不好，不能謂實行五倫觀念之許多禮節儀文須改變，而謂五倫觀念本身須改變。這就是不能因噎廢食，因末流之弊而廢棄本源的意思。第四，不能以經濟狀況生產方式的變遷，作爲推翻五倫說的根據。因爲即在產業革命，近代工業化的社會裏，臣盡忠，子盡孝，妻盡貞，理論上事實上都是很可能的。換言之，我並不是說，五倫觀念不許批評，我乃是說，要批評須從本質着手。表面的枝節的批評，實在搔不着癢處。既不能推翻五倫觀念，又無補於五倫觀念之修正與發揮。

從本質上加以考察，五倫觀念實包含有下列四層要義。綜貫這四層意義來看，便可對於五倫觀念有個明晰的根本的了解，缺少其中任何一義，對於五倫的了解都不能算得完全。

（一）五倫是五個人倫或五種人與人間的關係的意思。這就是說，中國的五倫觀念特別注重人，和人與人的關係。若用天，物三界來說，五倫說特別注重人，而不注重天（神）與物（自然），特別注重人與人的關係，而不十分注重人與神及人與自然的關係。注重神，產生宗教。注重物理的自然，產生科學。注重審美的自然，產生藝術。注重人和人與人的關係便產生道德。換言之，在種種價值中，五倫說特別注重道德價值，而不甚注重宗教，藝術，科學的價值。希臘精神注重自然，物理的與審美的自然皆注重，故希臘是科學藝術的發祥地。希伯來精神注重神，亦即注重宗教價值。中國的儒家注重人倫，形成偏重道德生活的禮教，故與希臘精神和希伯來精神皆有不同之處。這樣看來，如果我們要介紹西洋文化，要提倡科學精神和希伯來精神，就須得反對這注重人倫道德的五倫觀念了。其實也不盡然。因爲西洋自文藝復興以後，才有人或新人的發現。十七世紀和十八世紀內，人本主義盛行。足見他們也還是注重人和人與人的關係，我們又何必放棄自己傳統的重人倫的觀念呢。不過西洋近代「人」的觀念，乃是從大自然裏去打個滾的「人」（人不過是自然的一部分），乃是經過幾

百年嚴格的宗教陶治的「人」。而中國的人倫的觀念，亦何嘗未受過老莊思想的自然化，佛家思想的宗教化。所以依我們看來，我們仍不妨循着注重人倫和道德價值的方向邁進，但不要忽略了宗教價值，科學價值，而偏重狹義的道德價值，不要忽略了天（神）與物（自然）而偏重狹義的人。認眞依照着「欲知人不可以不知天」（中庸）和「欲修身不可以不格物」（大學）的教訓，便可以充實發揮五倫說中注重人倫的一層意思了。

（二）五倫又是五常的意思。五倫觀念認爲人倫乃是常道，人與人間這五種關係，乃是人生正常永久的關係。（按五常有兩個意義，一指仁義禮智信之五常德，一指君臣父子夫婦兄弟朋友之五常倫，此處係取第二種意義。）換言之，以五倫觀念爲中心的禮教，認爲這種人與人的關係，是人所不能逃避，不應逃避的關係，而且規定出種種道德信條教人積極去履踐去調整這種關係，使人「彝倫攸敍」，而不許人消極的無故規避。這就是說人不應規避政治的責任，放棄君臣一倫；不應脫離社會，不盡對朋友的義務；不應拋棄家庭，不盡父子兄弟夫婦應盡之道。（自然，儒家也有其理論基礎，如性皆善，故與人發生關係，或保持正常永久的關係有益無害，人生的目的在於修齊治平，脫離人與人的關係，即不能達到修齊治平的目的等說法。）總而言之，五倫說反對人脫離家庭，社會，國家的生活，反對人出世。「楊氏爲我，是無君也」，因爲有離開社會國家而作孤立的隱遁的個人的趨勢，故孟子反對之。「墨氏兼愛，是無父也」，因爲墨子有離開家庭的組織，而另外去用一種主義以組織下流社會的趨勢，故孟子之反對墨子是站在維護家庭內的父子之倫的立場。此後儒家之反對佛教，程子主張「當就迹上論」，也就是反對佛教徒之脫離家庭社會國家的出世生活或行徑。本來人是社會的動物，斯賓諾莎也說過：「唯有人對於人最有益」，這種注重社會團體生活，反對枯寂遁世的生活，注重家庭朋友君臣間的正常關係，反對倫常之外去別奉主義，別尊「鉅子」的祕密團體組織的主張，亦是發展人性，穩定社會的健康思想，有其道德上政治上的必需，不可厚非。不過這種偏重五常倫的思想一經信條化，制度化，發生強制的作用，便損害個人的自由與獨立。而且把這五常的關係看得太狹隘了，太僵死了，太機械了，不唯不能發揮道德政治方面的社會功能，而且大有損害於非人倫的超社會的種種文化價值。德哲銳嘉特（H. Ric-

kert)認科學藝術泛神教爲非個人的(Impersonal)反社會的(Asocial)文化價值。所以，我看不從減少五常倫說之權威性，偏狹性，而力求開明自由方面着手，而想根本推翻五常觀念，不惟理論上有困難，而且事實上也會勞而無功。

(三)就實踐五倫觀念言，須以等差之愛爲準。故五倫觀念中實包含有等差之愛的意義在內。「泛愛衆而親仁」，「親親，仁民，愛物」，就是等差之愛的典型的解釋。在德行方面，因爲愛有等差，所以在禮儀方面就服有隆殺。從現在看來，愛有等差，乃是普通的心理事實，也就是很自然的正常的情緒。其實，用不着用道德的理論，禮教的權威，加以提倡。說人應履行等差之愛，無非是說我們愛他人，要愛得近人情，讓自己的愛的情緒順着自然發洩罷了。所以儒家，特別孟子，那樣嚴重地提出等差之愛的教訓以維繫人倫間的關係，好象是小題大做，多餘的事的樣子。不過，我們須知，等差之愛的意義，不在正面的提倡，而在反面的消極的反對的排斥那非等差之愛。非等差之愛，足以危害五倫之正常發展者，大約不外三途：一、兼愛，不分親疏貴賤，一律平等相愛。二、專愛，專愛自己謂之自私，專愛女子謂之沉溺，專愛外物，謂之玩物喪志。三、躐等之愛，如不愛家人，而愛鄰居，不愛鄰居，而愛路人。又如以德報怨，也可算在躐等之愛範圍內。這三種非等差之愛，一有不近人情。二有浪漫無節制愛到發狂(Fanatic)的危險。所以儒家對人的態度大都很合理，很近人情，很平正，而不流於狂誕(Fanaticism)。此種狂誕的行徑，凡持兼愛說者，特別基督教中人，往往多有之。而等差之愛不單是有心理的基礎，而且似乎也有恕道或絜矩之道作根據。持等差之愛說的人，也並不是不普愛衆人，不過他注重在一個「推」字，要推己及人。所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」。依此說，我們雖可以取「老安少懷」的普愛態度，但是須依次推去，不可躐等，也不可捨己耘人。所以就五倫觀念所包含的各種意義中，似乎以等差之愛的說法，最少弊病，就是新文化運動時期以打倒孔家店相號召的新思想家，似乎也沒有人攻擊等差之愛的說法。而且美國培黎(R. B. Perry)教授曾說了一句很有趣的話來批評「四海之內皆兄弟也」的說法，似乎也很可以爲等差之愛說張目。他說：「當你說一般人都是你的兄弟時，你大概不是先

把一般人當作親弟兄看待，而是先把你自己的親弟兄當作一般人看待。」這話把空口談兼愛之不近人情和自欺處，說得最明白沒有了。

話雖如此說，我仍願對等差之愛的觀念，提出兩條重要的補充。第一就等差之愛之爲自然的心理情緒言，實有三種不同的決定愛之等差的標準：一是以親屬關係爲準之等差愛，此即儒家所提出以維繫五倫的說法。一是以物爲準之等差愛。外物之引誘力有大小，外物之本身價值亦有高下，而吾人愛物之情緒亦隨之有等差。一是以知識或以精神的契合爲準之等差愛。大凡一個人對於有深切了解之對象其愛深，對於僅有浮泛了解之對象其愛淺。又大凡人與人間相知愈深，精神上愈相契合，則其相愛必愈深，反是，則愈淺。故後二種等差之愛亦是須得注重，不可忽略的事實，且亦有可以補充並糾正單重視親屬關係的等差之愛的地方。若忽略了以物之本身價值及以精神之契合爲準的等差愛，而偏重以親屬關係的等差愛，則未免失之狹隘，爲宗法的觀念所束縛，而不能領會眞正的精神的愛。第二條須得補充的地方，就是普愛說，或愛仇敵之說，若加以善意理解，確含深意，且有與合理的等差愛之說不相違背的地方。所謂普愛者，即視此仁愛之心如溫煦之陽光，以仁心普愛一切，猶如日光之普照，春風之普被，春雨之普潤，打破基於世間地位的小己的人我之別，親疏之分。此種普愛一方面可以扶助善人，鼓舞善人，一方面可以感化惡人於無形。普愛觀念之最極端的表現，見於耶穌「無敵惡」「愛仇敵」的教訓。蓋如果你既然抱感化惡人的襟懷，你又何必處於與惡相敵對的地位呢？你既與惡人站在你死我活的敵對地位，你如何能感化惡人呢？必定要超然處於小己的利害，世俗善惡計較之外，方可以感化惡人。能感化惡人方能轉化惡人。蓋有時有過惡之人，一經轉化懺悔，反而成爲甚善之善人。至於愛仇敵之教，完全不是從政治軍事或狹義的道德立場說法。從軍事政治道德立場言，須忠愛國家，須報國難家仇，須與敵人作殊死戰，自不待言。凡彼持愛仇敵之教的人，大都是站在宗教的精神修養的觀點來說。因爲最偉大的征服是精神的征服，而眞正的最後勝利（易經上叫做「貞勝」）必是精神的勝利，惟有具有愛仇敵的襟懷的人，方能取得精神的征服或貞勝。斯賓諾莎說：「心靈非武力所能征服，惟有仁愛與德量可以征服之。」蓋必須襟懷廣

大，度量寬宏之人，方能愛仇敵，方能贏得精神的征服。所以普愛似乎不是可望一般人實行的道德命令，而是集義集德所達到的一種精神境界，大概先平實地從等差之愛着手，推廣擴充，有了老安少懷，己飢己溺，泯除小己恩怨的胸襟，就是普愛或至少距普愛的理想不遠了。此處所謂普愛，比墨子所講的兼愛深刻多了。墨子完全從外表的，理智計較的，實用主義的觀點以講兼愛，當然經不起孟子的排斥了。而此處所講的普愛，與孟子的學說，並不衝突，乃是善推其等差之愛的結果。孟子也說過，「無敵國外患者，國恆亡。」一方面要與敵人搏鬥，征服敵國，消弭外患，一方面，敵人亦為自己生存之一要素，有其值得愛的地方，因為若無仇敵的攻錯刺激，自己容易陷於偷懶，趨於滅亡。這種微妙的辯證的敵我的關係，實要睿智才可理會。而且人每每有愛他所恨的，恨他所愛的矛盾心理事實。大英雄每每能對他生平的大對頭的死亡，洒同情之淚。真正的豪傑之士，他固然需要有價值的知己以共鳴，他同樣地歡迎有價值的敵人以對壘。沒有價值的敵人以作戰勝攻取之資，有時較之沒有知己的同情了解尤為痛苦。而且在近代之民治社會中，若不養成受敵人尊重敵對方面的寬容之懷，則政黨間的公開鬥爭，商業上的公平競爭，學術上的公開辯難，均會為褊狹的卑劣的情緒和手段所支配，不能得互相攻錯，相得益彰，相反相成之益。此點，穆勒約翰在其羣己權界論中，有透澈的發揮。我因為許多人有意無意的執着狹義的等差之愛，既有失孟子善推之旨，更不能了解宗教精神上愛仇敵的意義，復不能了解近代社會中寬容的態度，故於此點發揮特詳。

（四）五倫觀念之最基本意義為三綱說，五倫觀念之最高最後的發展，也是三綱說。而且五倫觀念在中國禮教中權威之大，影響之大，支配道德生活之普遍與深刻，亦以三綱說為最。三綱說實為五倫觀念之核心，離開三綱而言五倫，則五倫說只是將人與人的關係，方便分為五種，比較注重人生，社會，和等差之愛的倫理學說，並無傳統或正統禮教之權威性與束縛性。儒家本來是與諸子爭鳴的一個學派，其進而被崇奉為獨尊的中國人的傳統禮教，我揣想，應起源於三綱說正式成立的時候。三綱的明文，初見於漢人的春秋繁露及白虎通義等書，足見三綱說在西漢的時候才成立。儒教之正式成為中國的禮教也起源於西漢。而中國之正式成為真正大

統的國家，也自西漢開始。西漢既是有組織的偉大帝國，所以需要一個偉大的有組織的禮教，一個偉大的有組織的倫理系統以奠定基礎，於是將五倫觀念發揮爲更嚴密更有力量的三綱說，和以三綱說爲核心的禮教，儒教，便應運而生。（儒家之成爲中國的禮教，實有其本身的理論上的優勝條件，漢武之崇儒術罷百家，只是儒教成爲禮教的偶然機緣，而非根本原因。）三綱說在歷史上的地位既然如此重要，無怪乎在新文化運動時期，那些想推翻儒教，打倒舊禮教的新思想家，都以三綱爲攻擊的主要對象。

據我們現在看來，站在自由解放的思想運動的立場去攻擊三綱，說三綱如何束縛個性，阻礙進步，如何不合理，不合時代需要等等，都是很容易的事。但是要用哲學的觀點，站在客觀的文化史思想史的立場，去說明三綱說發生之必然性及其眞意義所在，就比較困難了。玆試先分兩層來說明五倫說進展爲三綱說的邏輯的必然性。第一，由五倫的相對關係，進展爲三綱的絕對的關係。由五倫的互相之愛，等差之愛，進展爲三綱的絕對之愛，片面之愛。五倫的關係是自然的，社會的，相對的。君君，臣臣，父父，子子，夫夫，婦婦。假如君不君，則臣不臣，父不父，則子不子，夫不夫，則婦不婦。臣不臣，子不子之「不」字，包含「應不」與「是不」兩層意思。假如，君不盡君道，則臣自然就會（是）不盡臣道，也應該不盡臣道（聞誅一夫紂矣，未聞弑君也）。父子夫婦關係準此。這樣一來，只要社會上常有不君之君，不父之父，不夫之夫，則臣弑君，子不孝父，婦不盡婦道之事，事實上理論上皆應可以發生。因爲這些人倫關係，都是相對的，無常的，如此則人倫的關係，社會的基礎，仍不穩定，變亂隨時可以發生。故三綱說要補救相對關係的不安定，進而要求關係者一方絕對遵守其位分，實行片面的愛，履行片面的義務。所以三綱說的本質在於要求君不君，臣不可以不臣，父不父，子不可以不子，夫不夫，婦不可以不婦。換言之，三綱說要求臣，子，婦，盡片面的忠，孝，貞的絕對義務，以免陷於相對的，循環報復，給價還價的不穩定的關係之中。韓愈「臣罪當誅兮天王聖明」一句詩，被程朱嘉讚推崇，就因爲能道出這種片面的忠道。

第二，由五倫進展爲三綱包含有由五常之倫進展爲五常之德的過程。五常倫之說，要想維持人與人間的常

久的關係。但是人是有生滅有離合的，人的品彙是很不齊的，事實上的常久關係是不易且不能維持的。故人與人間只能維持理想上的常久關係。而五常之德就是維持理想上的常久關係的規範。不論對方的生死離合、不管對方的智愚賢不肖，我總是應絕對守我自己的位分，履行我自己的常德，盡其我自己片面應盡的義務。不隨環境而變遷，不隨對方為轉移，以奠定維繫人倫的基礎，穩定社會的綱常。這就是三綱說所提出來的絕對要求。可以說歷史上許多忠臣孝子，苦心孤詣，悲壯義烈的行徑，都是以三綱說為指導信念而產生出來的。故自從三綱說興起後，五常作為五常倫解之意義漸被取消，作為五常德解之一意義漸次通行。所謂常德就是行為所止的極限，就是柏拉圖式的理念或範型。也就是康德所謂人應不顧一切經驗中的偶然情形，而加以絕對遵守奉行的道德律或無上命令。是種絕對的純義務的片面的常德觀，也到了漢儒董仲舒而達到極峯，所謂「正其誼不謀其利，明其道不計其功」。「誼」和「道」就是純道德規範，柏拉圖式的純道德理念。換言之，先秦的五倫說注重人對人的關係，而西漢的三綱說則將人對人的關係，轉變為人對理，人對位分，人對常德的片面的絕對的關係。故三綱說當然比五倫說來得深刻而有力量。舉實例來說，三綱說認君為臣綱，是說君這個共相，君之理是為臣這個職位的綱紀。說君不仁臣不可以不忠，就是說為臣者或居於臣的職分的人，須尊重君之理，君之名，亦即是忠於事，忠於其自己的職分的意思。完全是對名分，對理念盡忠，不是作暴君個人的奴隸。唯有人人都能在他位分內，片面的盡他自己絕對的義務，才可以維持社會人群的綱常。試再以學校師生關係為例。假如為教師者都能絕對的片面的忠於學術，認眞教學，不以學生之勤惰，效用之大小，而改變其態度。又假如為學生者能絕對的片面的盡其求學的職責，不以教師之好壞分數之多寡而改變其求學的態度，則學術的進步自然可以維持。反之，假如師生各不遵守其常道，教師因學生懶惰愚拙，不認眞教學，學生因教師之不良，而亦不用功求學，如是則學術的綱常就墮地了。這就是三綱說的眞義所在。因為三綱說具有如此深刻的意義，所以才能發揮如此大的效果和力量。所以就效果講來，我們可以說由五倫到三綱，即是由自然的人世間的道德進展為神聖不可以侵犯的有宗教意味的禮教。由一學派的學說，進展為規範全國家全民族的共同信條。三綱的精蘊的眞義的

純理論基礎，可以說只有極少數的儒家的思想家政治家才有所發揮表現，而三綱說在禮教方面的權威，三綱說的軀殼，曾桎梏人心，束縛個性，妨礙進步，有數千年之久。但這也怪不得三綱說的本身，因爲三綱說是五倫觀念的必然的發展，曾盡了它歷史的使命。現在已不是消極的破壞攻擊三綱說的死軀殼的時候，而是積極的把握住三綱說的眞義，加以新的解釋與發揮，以建設新的行爲規範和準則的時期了。

最奇怪的，而且使我自己都感覺驚異的，就是我在這中國特有的最陳腐最爲世所詬病的舊禮教核心三綱說中，發現了與西洋正宗的高深的倫理思想和與西洋向前進展向外擴充的近代精神相符合的地方。就三綱說之注重盡忠於永恆的理念或常德，而不是奴役於無常的個人言，包含有柏拉圖的思想。就三綱說之注重實踐個人的片面的純道德義務，不顧經驗中的偶然情境言，包含有康德的道德思想，我已約略提到過。康德的意思是說，事實上也許大多數人都很壞，都不值得愛，但我們應愛人以德，待人爲目的，以盡我們自己的道德責任。譬如，阿斗就是庸劣不值得愛的君，而諸葛武侯仍鞠躬盡瘁，死而後已，以盡他片面的純義務的忠道，以履踐三綱中之「君不仁臣不可以不忠」的訓條。而康德的學說，卻正好爲諸葛式的德行寫照。而耶穌倫理思想的特色，也是認愛爲本身目的，盡片面的純義務，而超出世俗一般相互報酬的交易式的道德，實與三綱說之超出相對的自然往復的倫常關係，而要求一方盡絕對的片面的義務，頗有相同的地方。三綱就是把「道德本身就是目的，不是手段」，「道德即是道德自身的報酬」等倫理識度，加以權威化制度化，而成爲禮教的信條。至於三綱說的本質有與西洋近代精神相符合的地方，可任意拈取例證。譬如，如西洋近代浪漫主義者之愛女子，即是竭盡其片面的愛，縱爲女子所棄，而愛亦不稍衰。（不過在西洋是男子對女子盡片面之愛，而三綱之教，則要求女子對男子盡片面之愛。）又如西洋近代革命家之忠於主義，對於人民竭盡其片面的宣傳啓導之責，雖遭政府壓迫，人民陷害，而不失其素守。又如西洋耶教徒近代之傳教事業，所以能普及寰宇，亦復因爲許多傳教士能忠於其信仰，竭盡其片面的義務，以播揚教義，雖一再遭異教異族之人的殺害，而不渝其志，不改其度。總之，我認爲要人盡片面之愛，盡片面的純義務，是三綱說的本質。而西洋人之注意純道德純愛情的趨勢，以及盡職

守忠位分之堅毅的精神，舉莫不包含有竭盡片面之愛和片面的義務的忠忱在內。所不同者，三綱的眞精神，爲禮教的桎梏，權威的強制所掩蔽，未曾受過開明運動的淨化，非純基於意志的自由，出於眞情之不得已罷了。以學術的開明，眞情的流露，意志的自主爲準，自己竭盡其片面之愛和片面的義務，貞堅屹立，不隨他人外物而轉移，以促進民族文化，使愈益發揚，社會秩序，使愈益合理，恐怕就是此後儒家的人所須取的途徑了。

以上所批評闡明的四點：(一)注重人和人與人的關係，(二)維繫人與人間的正常永久關係，(三)以等差之愛爲本而善推之，(四)以常德爲準而竭盡片面之愛或片面的義務，就是我用披沙揀金的方法所考察出來的構成五倫觀念的基本質素。要想根本上推翻或校正五倫觀念，須從推翻或校正此四要素着手，要想根本上發揮補充五倫觀念，也須從發揮補充此四要素着手。此外都是些浮泛不相干的議論。爲方便起見，綜括起來，我們可試與五倫觀念下一界說如下：五倫觀念是儒家所倡導的以等差之愛，片面之愛去維繫人與人間的常久關係的倫理思想，這個思想自漢以後，加以權威化制度化而成爲中國的傳統的禮教核心。這個傳統禮教在權威制度方面的束縛性，自海通以來，已因時代的大變革，新思想新文化的介紹，一切事業近代化的推行，而逐漸減削其勢力。現在的問題是如何從舊禮教的破瓦頹垣裏，去尋找出不可毀壞的永恆的基石。在這基石上，重新建立起新人生新社會的行爲的規範和準則。

新道德的動向

自從中國文化與西洋文化有了密切的接觸以來，自從新文化運動對於傳統的道德觀念和禮教的權威加以大膽的猛烈的攻擊以來，至少使我們有了一種新認識，就是認識道德是變動的。姑不論道德變動的結果是好是壞，即單就道德變動的本身而論，我們可以知道，道德不是死的，而是活的；不是沉滯着，而是進展着；不是因循偷惰，率由舊章，而是衝突掙扎，日新不息的：這總算是一個好現象。

在這新舊道德的整個的衝突掙扎中，在這全民族道德生活的偉大的變動過程裏，我們試從勢理上去看今後新道德或新道德所須循的途徑，所須取的方向。我說「從勢理上去看」，因為我不願意只憑主觀的意見或幻想，去抽出個人對於新道德應如此或應如彼的希望或理想；我乃欲從事實和理論去指出今後道德「勢所必至」，「理有固然」的動向。

概括的講來，道德變動的方向，大約是由孤立狹隘，而趨於廣博深厚；由枯燥迂拘，違反人性，而趨於發展人性，活潑有生趣。由因襲傳統，束縛個性，而趨於自由解放，發展個性，由潔身自好的消極的獨善，而趨於積極的社會化平民化的共善。

那過去抱狹隘的道德觀念的人，太把道德當作孤立自足了，他們認為道德與知識是衝突的，知識進步，道德反而退步。他們認為道德與藝術是衝突的，欣賞自然，寄意文藝，都是玩物喪志。他們認為道德與經濟是衝突的，經濟繁榮的都市就是罪惡的淵藪，士愈窮困，則道德愈高尚。此外道德與法律，道德與宗教，罔莫不是衝突的。中國重德治，故反對法治，中國有禮教，故反對宗教。簡言之：只要有了道德，則其他文化部門皆在排斥反對之列。這種道德一尊的看法，推其極則將認為道德本位的文化，根本與西洋整個文化，與西洋近代的物質文明，與希臘的科學的求知精神，與希伯來的宗教精神，與羅馬的法治精神，皆是根本不相容的。道德觀

念如果狹隘到這種地步，當然不打自倒，不爲自腐，只有走上「窮則變」的路子了。而這變動的方向，顯然只能往博大深厚之途：卽是從學術知識中去求開明的道德，從藝術陶養中去求具體美化的道德，從經濟富裕的物質建設中去求征服自然，利用厚生的道德，從法治中去爲德治建立健全的組織和機構，從道德中去爲法治培植人格的精神的基礎，從宗教的精誠信仰去充實道德實踐的勇氣與力量，從道德的知人工夫進而爲宗教階段的知天工夫，由道德的「希賢」進而爲宗教的「希天」。如是庶道德不惟不排斥其他各文化部門，而自陷於孤立單薄，且可分工互相，各得其所，取精用宏，充實自身。而西洋文化的介紹與接受，亦足以促進道德的進步。

舊道德之所以偏於枯燥迂拘，違反人性，則因爲道德尚未經藝術的美化，亦卽禮教未經詩教的陶鎔，亦可謂爲道德未能契合孔子所謂「興於詩，遊於藝，成於樂」的理想。不從感情上去培養薰陶，不從性靈上去順適啓迪，而只知執着人我界限的分別，苛責以森嚴的道德律令，冷酷的是非判斷。再則因爲道德未得兩性調劑，舊道德家往往視女子爲畏途。他一生的道德修養，好像可以敗壞於女子的一笑，女子對於男子的道德生活，不惟不能有所促進裨益，反成爲一種累贅或障礙。兩性的接觸，男女的戀愛，所可產生的種種德性，種種美化的生活，均與道德生活不生關係。生人的本性眞情，橫遭板起面孔的道德家壓抑和摧殘，像這樣迂拘枯燥的道德，那會有活潑的生趣？不感生的樂趣，自不知死的光榮。無意趣以樂生，自無勇氣以赴死。今後新道德的趨勢，首須確證女子不是敗壞道德，摧殘人格，傾人城傾人國的妖魔，而是道德的鼓舞者，品格強弱的試金石，衞國衞民的新力量，新時代的男子對於女子在道德生活上的地位，必須有一種新認識，新時代的女性亦應該自覺其促進道德生活的偉大使命。

至於舊道德之因襲傳統，束縛個人處，則由於古人權威的盲從，典章制度的僵化，和風俗習慣的強制有以使然。「世法拘人虛說仁，詩人們早已沉痛言之。「打破周孔權，解開仁義結，禮法本防奸，豈爲吾曹設？」就是代表對於道德的束縛性極端的反動的態度。在西洋則專制守舊的教會束縛性最大，在中國則禮教核心的家庭制度束縛性最大。但近年以來，家庭制度似日漸解體，舊禮教的束縛似已減輕，青年男女自由發展個性之機會

亦似日漸增多。但扶得東來西又倒，彼談自由解放之新道德者，似又多走向狂放與自私的狹義的個人主義的途徑。狂放則只求自己一時情慾之放任與滿足，而置他人的苦樂於不顧。自私則只知爭自己的權利，甚或奪他人的權利。只知肆無忌憚，反抗外界的權威，而無理性的法則以勵行內心的節制。其抹殺他人的個性，剝奪他人的自由，較之風俗習慣，傳統禮教的權威，實祇有過之而無不及。當此舊道德已毀，新道德未立，東偏西倒，青黃不接的過渡時代，懦弱者每受兩重壓迫；在家庭則受舊禮教的束縛，在社會則受野心家的侵剝。狡黠者則雙方取巧，時而假舊禮教的權威以壓迫他人，時而假新道德的美名以自遂己私。總之，解除禮俗的束縛，爭取個人的自由，發展個性，擴充人格，實為今後新道德所必取的途徑。但欲達此目的，必須基於積漸的學術文化的水準提高，理性規範的有效率，精神生活的充實，內心修養的深篤，則具有道德的敏感（一如藝術家之具有銳敏的美感一樣），以內求心之所安的人自當逐漸增多。不然，則無異在道德生活上去輕躁助長；自由解放等美名，適足以助惡遂私罷了。試看西洋反抗傳統禮俗的權威，爭取思想信仰的自由的人物，如蘇格拉底，如布魯諾，如斯賓諾莎等，莫有不是道德出於學問，人格基於理性。

舊道德還有一個缺點，就是太偏於消極的獨善，而忽視了積極的求共善。太偏於個人的潛修，而缺乏團體生活的共鳴。只知注重從倫常的酬酢，親友的應接，去求道德的實踐，而不知到民間去切實服務，投入大運動，參加大團體，忘懷於共同生活之中，鎔融於民族生命之內，而自可產生一種充實美滿的道德生活，養成一種勇往無私的偉大人格。認識了除共善外無獨善，實證了平民，勞苦羣衆，顛連無告者之了解與親近，同情與服務；覺悟了為團體的犧牲，對國家的忠愛，就是磨鍊品格，培養德性的要道；循社會化，平民化的方向邁進，就是新道德所必取的趨向。道家的「往山林去」的清高的隱士生活，似乎只是體弱多病和年老氣衰的人退休的辦法。儒家的「往朝廷去」，執掌政權，得志行道，以實行「達則兼善天下」的理想，又似覺稍嫌襟懷太狹窄，功名之念太重了。至於不得志行道，退而回到家鄉耕讀自娛的「窮則獨善其身」的生活，又似乎太近於「各人自掃門前雪」的消極態度了。惟有耶穌那種「到民間去」服務的宗教精神，倒是比較最富於積極的道德

性，窮達的一致性；和當下的實踐性。要確實見得置身貧民窟，工廠，農村中去服務，比安處所謂高人山林的幽居，更富於可歌可泣的詩意，比出入闊老們的朱門大廈，更可顧盼自雄；要確見得扶助救治飢餓的襤褸的痛苦呻吟的貧民，遠比那玩花賞月，吟詩酌酒，更來得清高風雅，遠比那與軍政要人周旋，與外國貴賓應接，更來得尊榮華貴。簡言之：要確見得窮而在野，可以比作官顯達更能作服務社會兼善天下的工作，則道德生活庶可漸漸走上近代的社會化，平民化的路向。而且「窮則獨善其身」之說，即應用在孔子個人的生活上，亦並不恰當，孔子平居窮困時，即以「老安少懷」為志。道不行，不得志於政治，則退而刪詩書，定禮樂，教授門徒，無論就動機言，就結果言，他的行為都是排斥獨善，實行兼善的。

綜觀我上面雖分為四點指出新道德的動向，其實要以第一點為綱領，亦即表示道德的總趨向，其餘三點可以認作第一點含義的發揮與補充。譬如第二點論道德之由枯燥迂拘而趨於活潑有生趣，即所以闡明「從藝術中去求具體美化的道德」。第三點之論反抗傳統禮俗的權威而趨於自由解放，但又不要陷於狂放自私，而提出學術的陶養，理性的規範，以植自由解放的基礎，實即「從學術知識中去求開明的道德」之旨的註脚。第四點所指出之趨於社會化，平民化，實即暗示道德之趨於積極救世，勢必兼採耶穌墨翟的宗教精神的意思。換言之：欲求道德內容的具體充實，廣博深厚，新道德如果不僅其時間上的新道德，而須本質上的眞道德，則必須採取學術化，藝術化，宗教化的途徑（所以須如此的理論，非此處所能詳）。就中三者，尤以學術化為最主要。蓋宗教而無學術，則陷於迷信與狂熱，藝術而無學術，則流於奢侈逸樂低級興趣，故學術實為推動宗教藝術道德之主力。以眞理指導德行，以學術培養品格，實為今後新道德亦即任何眞道德所必循的康莊大道。

又我在篇首雖曾說道德是變動的，細繹全文意旨，當不難明瞭，所謂道德變動，並不是說道德無標準，行為無軌轍，乃指由不完全的低級道德進展到較高級的道德的過程而言。譬如由本能衝動的道德，進而為外界權威的道德；由外界權威的道德，進而為良心直覺的道德；由良心直覺的道德，進而為社會福利的道德；由社會福利的道德，進而為學術藝術宗教的學養所陶鎔出來的道德，亦稱為學養的道德。由本能的道德到學養的道

德、中間經過許多變化進展，就是我所謂道德變動。故此種具有邏輯意味的循理性或理想的變動，亦可謂爲道德自身的發展或實現的歷程。就此較高較後的階段而言，則前者低者爲舊，後者高者爲新，及至道德進展至最高點，或道德的本質充分實現時，亦可叫做「止於至善」時，則這最高的道德稱爲新道德可，稱爲真道德亦可。故片面的認道德是天經地義，一成不變，根本否認道德的新舊的說法，固難於成立，而片面的認道德爲時間上無窮的盲目的自然變化，無標準，無歸宿，甚或誤以時間的先後或新舊來決定道德價值的高下，此說不惟不能給道德生活的指針，且亦不足以解釋道德生活的事實。所以我們所謂新道德與新文化運動時期所提倡的新道德是大不相同的。那時所謂新道德是反孔的，而本篇所指出的新道德的動向，不惟不反孔，而乃是重新提出並且從本質上發揮孔孟的道德理想。而且一般所謂新道德，只是時間意義的新，以今爲新，古爲舊，或地域意義的新，以西洋道德爲新，中國道德爲舊。因此新道德未必即是真道德，或比較更符合真道德標準的道德。而我所謂新道德的新，乃是含有邏輯意義的新。後一較高階段的道德較前一較低階段的道德爲新。因此新道德即是真道德，或比較更符合真道德標準的道德。

文化的體與用

許多人對於哲學發生興趣，大概都是由於他們平日喜歡用思想去觀察文化或批評文化。當一種異族文化初輸入一個地方時，最易引起當地人士觀察和批評此種外來文化的敏感。當一個旅行家遊歷了不同的國家，觀察了不同的民族，他對於各國和各民族的風土人情，生活習慣，歷史文物等，必少不了有一些感想或批評。有人說文學的本質在批評人生，而真正有意義有價值的生活就是文化的生活。所以即說文學的本質在於批評文化亦無不可。文學家可以說必然是文化批評家，如法國的福祿泰爾，盧梭，德國的萊新，黑爾德，歌德，席勒，英國的卡萊爾，安諾德，辜律已等，都是文化批評家，他們一方面對於政治社會有實際影響，一方面也啓發了後來不少的純粹系統的哲學家。批評文化可以說是思想界最親切，最有興趣，對於個人和社會，對於物質生活和精神生活最有實際影響和效果的工作。因爲文化批評一方面要指導實際生活，一方面又要多少根據一些哲學理論。所以文化批評乃是使哲學與人生接近的一道橋樑。有許多沒有專門研究過哲學的人，因爲批評文化而不知不覺地涉歷到哲學的領域，也有許多純粹專門的哲學家，因爲批評文化，而使得他們的思想與一般人發生關係。

本文的主旨就在提供一些批評文化的概括原則。因爲我深感覺得自從西洋文化與中國文化接觸以來，差不多每一個能用思想的中國人，都曾有意無意間在那裏多少作一些批評文化的工作。然而我們的文化批評似乎大都陷於無指針，無準則，乏親切興味，既少實際效果，亦難於引導到深澈的哲學領域。而當批評文化所提出的幾種較流行的口號如『中學爲體西學爲用』，『中國本位文化』，『全盤西化』等，似乎多基於以實用爲目的的武斷，而缺乏邏輯批評的工夫。所以我希望對於文化的體和用加以批評的研討，或許可以指出批評文化的新方向，引起對付西洋文化的新態度。

體用二字乃是意義欠明晰而且有點玄學意味的名詞。茲試先將常識意義的體用與哲學意義的體用分別予以說明。常識上所謂體與用大都是主與輔的意思。譬如『中學爲體，西學爲用』之常識的意義，卽是以中學爲主，西學爲輔的意思。反之，假如一個西方學者之研究中國學問，他亦未嘗不可抱『西學爲體，中學爲用』的主張。其實中國留學生之治西學者，亦大都以西學爲主，中學爲輔，亦卽可謂爲以『西學爲體，中學爲用』，完全與張之洞所指的路徑相反。依此意義，則專學文科的人，可以說以『文科爲體，理科爲用』，反之，學理科的人，亦可持『理科爲體，文科爲用』之說。現今大學於學生選習科系，多有主科輔科之規定。我們亦可以說大學生選習科系，莫不以主科爲體，輔科爲用。一個人專治主科，而不兼習他科以輔之，是謂約而不博，有體無用。一個人博習多科，而無精約的主科，是謂有用無體。從這些例子可以見得常識中所謂體用是相對的，是以個人的需要爲準而方便抉擇的，是無邏輯的必然性的。但試再以『中學爲體，西學爲用』作例。如果中學指天人性命之學，指精神文明，而西學則指聲光電化船堅礮利之學，指物質文明而言，則天人性命之形而上學，理論上應必然的爲聲光電化等形而下之學之體，而物質文明理論上亦應必然的爲精神文明之用。如是則『中學爲體，西學爲用』不僅爲常識的應一時之需要之方便說法，而成爲有必然性的有哲學意義的說法了。

至於哲學意義的體用須分兩層來說。一爲絕對的體用觀。體指形而上之本體或本質(essence)，用指形而下之現象(appearance)。體爲形而上之理則，用爲形而下之事物。體一用多。用有動靜變化，體則超動靜變化，此意義的體用約相當於柏拉圖的範型世界與現象世界的分別，亦可稱爲柏拉圖式的體用觀。一爲相對性或等級性的體用觀。將許多不同等級的事物，以價値爲準，依邏輯次序排列成寶塔式的層級(hierarchy)。最上層爲純實無妄之純體或純範型，最下層爲具可能性可塑性之純用或純物質。中間各層則較上層以較下層爲用，較下層以較上層爲體。譬如，就大理石與雕像言，則雕像爲大理石之體，大理石爲雕像之用，但就雕像與美的型式言，則具體的雕像爲形而下之用，形而上的美的純型式爲體。又如就身與心的關係言，則身爲心之用，心爲身之體。就心與理的關係言，則心爲理之用，理爲心之體。依此種看法，則體與用的關係爲範型(form)與材料

(Matter)的關係。由最低級的用，材料，到最高級的體，本體或純範型，中間有一依序發展的層級的過程。這種看法可稱為亞理士多德的體用觀。這種體用觀一方面包括柏拉圖式的體用說，認純理念或純範型為體，認現象界之個體事物為用。一方面又要以純範型作為判別現象界個體事物價值的標準，而將現象界事物排列成層級而指出其體用關係。譬如在中國哲學上，朱子持理氣合一之說，認理為體氣為用，則近於此處所謂絕對的體用觀，而周子則無極而太極，太極而陰陽，陰陽而五行，五行而萬物。似以無極為太極之體，太極為無極之用。太極為陰陽之體，陰陽為太極之用。陰陽為五行之體，五行為陰陽之用。五行為萬物之體，萬物為五行之用。似分為五個層次的相對的體用觀。但若從絕對的體用觀來看，則無極太極皆係指形而上之理言，為體，而陰陽五行萬物皆係指形而下之氣言，為用。如是則哲學上兩種體用觀的異同所在，想甚明瞭。簡言之，絕對的柏拉圖式的體用觀以本體與現象言體用。而相對的，亞理士多德的體用觀，除以本體現象言體用外，又以本體界的純範型作標準，去分別現象界個體事物間之體用關係。以事物表現純範型之多或寡，距離純範型之近或遠，而排別其為體或用。

哲學上所謂體用關係，與科學上所謂因果關係，根本不同，絕不可混為一談。科學上的因，都同是形而下的事物無價值的等級或層次之別，而哲學上的體屬形而上，用屬形而下，體在價值上高於用。譬如就心為身之體，身為心之用而言，我們不能說在科學上心為身的原因，身是心靈活動的結果。因為身體運動的原因，須於物理學生理學求之。我們只能說，心是身之所以為身之理。身體的活動所代表的意義，價值，目的等，均須從心靈的內容去求解釋。

知道了體用的意義，請進而考察什麼是文化之體。

朱子說，『道之顯者謂之文』。古哲所謂文，大都是指我們現時所謂文化。孔子說，『文王既歿，文不在茲乎！』意思就是說文王既歿，文化不就寄託在我這裏嗎？此外孔子所謂『天之將喪斯文』或『未喪斯文』的文，都是指文化或民族文化而言。又如孔子被奉為『文宣王』，韓愈朱熹被謚為韓文公，朱文公，也就是尊崇

他們爲文化的寄託者，負荷者，或西人所謂 kulturträger 的意思。所謂『道之顯者謂之文』應當解釋爲文化是道的顯現，換言之，道是文化之體，文化是道之用。所謂『道』是宇宙人生的眞理，萬事萬物的準則，亦即指眞美善永恆價値而言。儒家常說『文以載道』，其實不僅『文藝』以載道，應說『文化』以載道。因爲全部文化都可以說是道之顯現。並且不僅文化以載道，我們還可進一步說『萬物皆載道』，『自然亦載道』。因爲『道在稊米』，即可說稊米亦載道。『凡物莫不有理』，即可說凡物莫不載道。英國詩人丁尼生有一首名詩，大意謂園裏一朵小花，若能加以澈底了解，便可以理會到什麼是天與人的關係。這就是說，小花亦所以載道，由小花的理會亦可以見道，知天。

我們雖承認自然萬物，小至稊米花草，皆是道的顯現，但我們却不能說，自然事物都是文化。文化與自然雖皆所以載道，但文化是文化，自然是自然，兩者間確有重大區別。要解答這層困難，我們似乎不得不補充修正朱子的說法，而這樣解釋：『道之憑藉人類的精神活動而顯現者謂之文化，』反之，『道之未透過人類精神的活動，而自然地隱晦地 (implicitly) 昧覺地 (unconsciously) 顯現者謂之自然。』換言之，文化乃道之自覺的顯現，自然乃道之昧覺的顯現。同是一個道，其表現於萬物有深淺高下多少自覺與否之不同，因而發生文化與自然的區別。

討論文化的體與用到了這裏，我們便得着四個槪念：（一）道的觀念，文化之體。（二）文化的觀念，道之自覺的顯現。（三）自然的觀念，道之昧覺的顯現。（四）精神的觀念，道之顯現或實現爲文化之憑藉，亦即文化之所以爲文化所必依據的精神條件，亦即是劃分文化與自然的分水界。這四種觀念若用現代價値哲學的名詞加以解釋，則（一）道即相當於價値理念，（二）精神約相當於價値體驗，或精神生活，（三）文化即相當於價値物，（四）自然即是與價値對立的一個觀念。若從柏拉圖式的絕對的體用觀說來，則道或價値理念是體，而精神生活，文化，自然，皆道之顯現，皆道之用。若從亞理士多德式的相對的體用觀說來，則精神生活，文化與自然，皆道之等差的表現。低級者爲較高級者之用或材料，較高級者爲較低級者之體或範型。如是，則

自然爲文化之用，文化爲自然之體。文化爲精神之用，精神爲文化之體。精神爲道之用，道爲精神之體。

這四個不同的觀念中，最重要但是又最困難最古怪的，當推精神一觀念。精神也實在是意義紛歧而欠淸楚的名詞。但在此處我們可以簡單地說，精神就是指道或理之活動於內心而言。也可以說，精神就是爲眞理所鼓舞着的心（spirit is mind inspired by truth）。在這個意義下，精神也就是提高了，昇華了洋溢着意義與價值的生命。精神亦即指眞理之誠於中形於外，蓄於生活文教，蔚爲潮流風氣而言。簡言之，精神是具體化，實力化，社會化的眞理。若從體用的觀點來說，精神是以道爲體而以自然和文化爲用的意識活動。根據這個說法，則精神在文化哲學中，便取得主要，主動，主宰的地位。自然也不過是精神活動或實現的材料　所謂文化就是經過人類精神陶鑄過的自然。所謂理或道也不過是蘊藏在人類內心深處的法則。將此內蘊的隱晦的法則或道理，發揚光大，提出於意識的前面，成爲自覺的具體的眞理，就是精神的活動。假使道或理不透過精神的活動，便不能實現或顯現成爲文化，而只是潛伏的，縹緲的，有體而無用的道或理罷了。這樣看來，自然只是純用或純材料而非體。道或理只是純體或純範型而非用，都只是抽象的概念，惟有精神纔是體用合一，亦體亦用的眞實。道只是本體，而精神乃是主體。文化乃是精神的產物，精神纔是文化眞正的體。精神纔是眞正的神明之舍，精神纔是具衆理而應萬事的主體。就個人言，個人一切的言行和學術文化的創造，就是個人精神的顯現。就時代言，一個時代的文化就是那個時代的時代精神的顯現。就民族言，一個民族的文化就是那個民族的民族精神的顯現。整個世界的文化就是絕對精神逐漸實現或顯現其自身的歷程。

在上面這一大段裏，我因爲想盡力紹述一些黑格爾的思想，意思也許稍嫌晦澀費解。其實總結起來，意思亦甚爲簡單。就是廣義講來，文化（包括自然在內）是道的顯現。但嚴格講來，文化只能說是精神的顯現，也可以說，文化是道憑藉人類的精神活動而顯現出來的價值物，而非自然物。換言之，文化之體不僅是道，亦不僅是心，而乃是心與道的契合，意識與眞理打成一片的精神。

因精神中所含蘊的道或價値理念有眞美善的不同，故由精神所顯現出來的文化亦有不同的部門。因不同部門文化之表現精神價値有等差之不同，遂產生相對性文化的體用觀。譬如眞理是一精神價値，哲學與科學皆同是眞理之顯現。但哲學追求價値的眞理，科學追求自然的眞理。哲學闡發關於宇宙人生之全體的眞理，科學研究部分的眞理。哲學尋求形而上的理則方面的眞理，科學尋求形而下的事物方面的眞理。因此雖就絕對的體用觀說來，科學與哲學皆同是精神之用，精神兼爲科學與哲學之體，但就相對的體用觀說來，我們不能不說哲學爲科學之體，科學爲哲學之用。又宗教與道德皆同爲善的價値之表現。但宗教所追求者爲神聖之善，道德所追求者爲人本之善，宗教以調整人與天的關係爲目的，道德以調整人與人的關係爲目的。在此意義下，我們不能不說，宗教爲道德之體，道德爲宗教之用。又如藝術與技術都同是代表美的價値的文化。但藝術是超實用的美的價値，而技術代表實用的美的價値。藝術是美的精神生活的直接產物，而技術只是實用智慧的產物。故只能說，藝術是技術之體，技術是藝術之用。至於政治法律實業經濟軍事等，距眞美善之純精神價値更遠，乃科學道德技術之用，以科學道德技術爲體，而直接以自然物質爲用。

對於各文化部門之體用相對性略有所了悉，請更提出規定各文化部門之三原則，以供觀察文化批評文化之參考。（一）爲體用不可分離。蓋體用必然合一，而不可分。凡用必包含其體，凡體必包含其用，無用即無體，無體即無用。沒有無用之體，亦沒有無體之用。如謂宋儒有體無用，近代西洋文明有用無體的說法，皆是不知體用合一關係的不通之論。譬如就宋儒之以理學爲體言，亦有其對自然，人生，社會，歷史種種事業之觀察研究以作之基。換言之，宋儒有其理學之體，亦自有其科學之用。又如宋儒雖重人事方面的道德修養，但亦自有其由希賢希聖進而希天之宗教識度，及至誠感神的宗教精神以爲之體。至於宋儒之理學及其道德觀念，對於中國社會，政治，民族生活影響之重大深長（影響之好壞姑不具論），乃顯而易見者，更不能謂爲有體無用。至於近代西洋物質文明之有其深厚的精神基礎，稍識西方文化者類能言之，亦不能謂爲有用無體。所以無論事實上，理論上，體用都是不可分離的。（二）爲體用不可顚倒的原則。體是本質，用是表現。體是規範，

用是材料。不能以用爲體，不能以體爲用。譬如宗教哲學藝術等在西洋文化中爲體，決不會因爲介紹到中國來便成爲中國文化之用。而科學技術等在西洋文化中老是居於用的地位，亦決不會因爲受中國實用主義者之推尊，便會居於體的地位。所謂冠履不同位，各部門文化皆截然有其應有之邏輯地位，決不能因一時實用，個人之好惡，而可以任意顛倒的。持體用顛倒說，認形而下之用爲本體，認形而上之體爲虛幻，便陷於唯物論。持體用分離說，認爲有離用而獨立存在之體，有離體而獨立存在之用，便陷於孤立的武斷論。第三個原則，爲各部門文化皆有其有機統一性。因爲各部門的文化皆同是一個道或精神的表現，故彼此間有其共通性。一部門文化每每可以反映其他各部門的文化，反映整個的民族精神，集各種文化之大成。這個原則是應用有機的宇宙觀的說法以討論文化。因爲據近代有機的宇宙觀的說法，每一事物都是全宇宙的縮影，是一個反映全宇宙的小宇宙。甚至可以說，每一事變都是集宇宙過去一切事變的大成。自然事物既然可以說是一個有機統一體，則持此說以表明文化事物爲一有機統一體，當然更平正而無偏弊。譬如，試以西洋現代的基督教而論（不管舊教或新教），在不知有機統一說的人，必以爲基督教根本是反科學的，反平民化社會的，反無產階級革命的，反物質文明的。其實我膽敢說一句，中世紀的基督教，是中古文化的中心，近代基督教是整個近代西洋文化的縮影與反映。可以說西洋近代精神的一切特點，基督教中皆應有盡有。反之，西洋近代精神的一切特點，近代科學研究中亦莫不應有盡有。因爲西洋近代的科學與近代的宗教，皆不過是從不同的方面以表現此同一之西洋近代精神能了。

根據上面的一些理論和原則來討論我們對西洋文化應取的態度的問題，我們可得下列三個指針。

第一，研究，介紹，採取任何部門的西洋文化，須得其體用之全，須見其集大成之處。必定對於一部門文化能見其全體，能得其整體，才算得對那種文化有深刻澈底的了解。此條實針對中國人研究西洋學問的根本缺點而發。因爲過去國人之研究西洋學術，總是偏於求用而不求體，注重表面，忽視本質，只知留情形下事物，而不知寄意於形上的理則。或則只知分而不知全，提倡此便反對彼。老是狹隘自封，而不能體用兼賅，使各部門

的文化皆各得其分，並進發展。假使以這種偏狹的實用的態度去研究科學，便難免不陷於下列兩個缺點。一因治科學缺乏哲學的見解和哲學的批評，故科學的根基欠堅實深厚，支離瑣屑，而乏獨創的學派，貫通的系統。一因西洋科學家每承中古修道院僧侶之遺風，多有超世俗形骸的精神寄託與宗教修養，認研究科學之目的亦在於見道知天，非徒以有實用價值之技術見長。此種高深的純科學探求的境界，自非求用而不求體者所可領略。

我所謂治西學須見其體用之全，須得其整套，但這並不是主張全盤西化。因爲說須對於所研究的那一部門的學術文化，得其體用之全，或得其整套，即是須深刻徹底理解該一部門學術文化之另一說法。有了深刻徹底的了解後，不唯不致被動的受西化影響，奴隸式的模倣，而且可以自覺地吸收，採用，融化，批評，創造。這樣就算不得西化，更不能說是全盤西化。譬如，就政治制度而論，彼持全盤西化之說者，似應將西洋的法西斯蒂主義，民治主義，共產主義等全盤搬到中國來，一一照樣模倣扮演。但我僅主張對於各種理論之體與用，之全套，之源源本本，加以深刻徹底了解，而自己批評地創立適合民族生活時代需要之政治方案。此種方案乃基於西洋文化之透徹把握，民族精神之創進發揚，似不能謂爲西化，更不能謂爲全盤西化。且持數量的全盤西化之說，事實上理論上似均有困難。要想把西洋文化中一切的一切全盤都移植到中國來，要想將中國文化一切的一切都加以西洋化，事實上也不可能，恐怕也不必需。而且假如全盤西化後，中國民族失掉其民族精神，文化上中國淪爲異族文化之奴隸，這當非提倡全盤西化者之本意。但假如中國人有選擇與創造的能力，與西洋文化接觸後，中國文化愈益發展，民族精神愈益發揚，這不能算是西洋化中國，只能說是中國化外來的一切文化。譬如，吸收外界食物而營養身體，只能說人消化食物，不能說食物變化人。又譬如宋明的理學，雖是與佛教接觸很深很久的產物，但不能說是『佛化』的中國哲學，只能說是『化佛』的中國哲學。所謂『化佛』，即是將外來的佛教，吸收融化，超越揚棄的意思。所以我根本反對被動的『西化』，而贊成主動的『化西』，所謂『化西』，即是自動地自覺地吸收融化，超越揚棄西洋現在已有的文化。但須知這種『化西』的工作，是建築在深

刻澈底了解西洋各部門文化的整套的體用之全上面。固然，我承認中國一切學術文化工作，都應該科學化，受科學的洗禮。但全盤科學化不得謂爲全盤西化。一則科學乃人類的公產，二則科學僅是西洋文化之一部分。

第二，根據文化上體用合一的原則，便顯見得「中學爲體，西學爲用」的說法之不可通。因中學西學各自成一整套，各自有其體用，不可生吞活剝，割裂零售。且因體用不可倒置，西學之體搬到中國來決不會變成用，中學之用，亦決不能作西學之體。而且卽在精神文明爲體，物質文明爲用的前提下，或道學爲體器學爲用的前提下（因在張之洞時，有認中學爲道學，西學爲器學之說），中體西用之說，亦講不通。蓋中學並非純道學，純精神文明，西學亦非純器學，純物質文明。西洋的科學或器學，自有西洋的形而上學或道學以爲之體。西洋的物質文明亦自有西洋的精神文明以爲之體。而中國的舊道德，舊思想，舊哲學，決不能爲西洋近代科學及物質文明之體，亦不能以近代科學及物質文明爲用。當中國有獨立自得的新科學時，亦會有獨立自得的新哲學以爲之體。中國的新物質文明須中國人自力去建設創造。而作這新物質文明之體的新精神文明，亦須中國人自力去平行地建設創造。這叫做以體充實體，以用補助用。使體用合一發展，使體用平行並進。除此以外，似沒有別的捷路可走。此外以新酒舊瓶，舊酒新瓶之喩來談調合中西文化的說法，亦是不甚切當易滋誤會的比喩。因爲各部門的文化都是一有機統一體，有如土壤氣候之於植物，密切相關，決不似酒與酒瓶那樣機械的湊合。

第三，根據精神（聚衆理而應萬事的自主的心）爲文化之體的原則，我願意提出以精神或理性爲體，而以古今中外的文化爲用的說法。以自由自主的精神或理性爲主體，去吸收融化，超出揚棄那外來的文化和已往的文化。儘量取精用宏，含英咀華，不僅要承受中國文化的遺產，且須承受西洋文化的遺產，使之內在化，變成自己的活動的產業。特別對於西洋文化，不要視之爲外來的異族的文化，而須視之爲發揮自己的精神，擴充自己的理性的材料。那入主出奴的東西文化優劣論已成過去。因爲那持中國文化優於西洋文化的人，每有拒絕西洋文化以滿足自己的誇大狂的趨勢。那持西洋文化優於中國文化的人，也大都是有提倡西學，厲行西化的偏激作用的人。我們不必去算這些誰優誰劣的無意識的濫賬。我們只需虛懷接受兩方的遺產，以充實我們精神的食

精，而深澈地去理會其體用之全，以成就自己有體有用之學。那附會比擬的中西文化異同論，現在亦已成爲過去了。若比較中西文化的異同，目的在使生「悟解」，但結果恐會引起「誤解」。因爲文化乃道，精神之顯現。可以說是形而下的價值物。形下事物間的關係，可以說是『畢同畢異』，而無有絕對的異同。若執著文化間之異同，認爲絕對，則陷於武斷。所以應該直接探求有普遍性永恆性之理則，勿斤斤於文化事物之異同。

因此我們無法贊成『中國本位文化』的說法。因爲文化乃人類的公產，爲人人所取之不盡用之不竭的寶藏，不能以狹義的國家作本位，應該以道，以精神，或理性作本位。換言之，應該以文化之體作爲文化的本位。不管時間之或古或今，不管地域之或中或西，只要一種文化能夠啓發我們的性靈，擴充我們的人格，發揚民族精神，就是我們所需要的文化。我們不需狹義的西洋文化，亦不要狹義的中國文化。我們需要文化的自身。我們需要眞實無妄有體有用的活文化眞文化。譬如，你寫一篇科學論文，我不理會你這是中國科學抑是西洋科學，我只去考察你這篇論文是否滿足任何眞實的典型的科學所應具備的條件。所以我們眞正需要的乃是有體有用的典型文化，能夠載道顯眞，能夠明心見性，使我們與永恆的精神價值愈益接近的文化。凡在文化領域裏努力的人，他的工作和使命，應不是全盤接受西化，亦不在殘闕地保守固有文化，應該力求直接貢獻於人類文化，也就是直接貢獻於文化本身。

翻譯與文化交融

中國近二三十年來的翻譯界，可以說是蕪濫沉寂到了極點了。最奇怪的就是二十餘年前的新文化運動，大聲疾呼要吸收西洋的學術思想，要全盤接受西洋的近代文化，然而，自新文化運動以來，介紹西洋學術文化的基本工作翻譯事業，反而蕪濫不堪，消沉已甚。離開認眞負責堅實嚴密的翻譯事業，而侈談移植西洋學術文化，恐怕我們永遠不會有自主的新學術，西洋的眞正文化也永遠不會在中國生根。嘗細考所以致此的原因，大約有三：一因上焉者，自矜創造，不屑翻譯，故爾沉寂。一因下焉者，學問語言之培植不夠，率爾操觚，視翻譯爲易事，故爾蕪濫。三則因缺乏嚴正的同情的翻譯批評，以鼓勵好的翻譯，糾正壞的翻譯，也足以長養這種蕪濫和沉寂的局面。然而試就根本處着眼，我們不能不說學術界多數人對於翻譯的性質和意義，缺乏眞正的了解，爲中國近年來翻譯事業之不振作的主要原因。

所以要討論翻譯問題，我們首先要進一步討論翻譯所包含的哲學意義。這就是說，我們要窮究翻譯之理，要考查一下，在理論上翻譯是否可能。大概帶禪味或神祕主義的哲學家，多認翻譯在理論上爲不可能。譬如有神祕主義趨向的柏格森，在他的形而上學導言一文中，便提到翻譯之不可能。因爲他說那直覺的神祕的生命之流或精神境界，是那樣的豐富、活潑、變化無方，而理智的概念，和語言文字等，又是那樣的枯燥，呆板，機械。以呆板機械枯燥的概念符號語言文字，如何能表達或翻譯那豐富活潑流動的生命和精神的內容？他的意思是說，自己尙無法用語言文字以表達自己自得的直覺的意思，他人更無法用他們的語言文字以傳達或翻譯我自己的意思。換言之，「言不盡意」。意，神祕不可道，自己之言尙不能盡自己之意，他人之言，更無法盡自己之意，故翻譯不可能。落於言詮已是下乘，言詮之言語，語文之翻譯，更是下乘之下乘。

這顯然是誤解「言意之辨」的不健康的思想。蓋意屬形而上，言屬形而下。意一，言多。意是體，言是

用。誠是意與言間的必然的邏輯關係，在某意義下，言不盡意，意非言所能盡，亦係事實。但須知言雖不能盡意，言卻可以表意。文雖不能盡道，文卻可以載道。蓋言爲心之聲，亦即言爲意之形 意思枯燥，言語亦隨之枯燥。意思活潑，言語亦隨之活潑。意思深邃，言語亦因之而含蓄。未有心中眞有意思而不能用語言文字傳達者，凡絕對不能用語言文字或其他方式表達的意思，就是無意思。即有時無語言文字之方便以傳達自己的意思而果有眞情眞意蘊於中時，亦必然會有態度舉止行爲以形之於外。而從行爲態度以表達意思較之用語言文字以表示意思，反而更爲具體有力。且就言不盡意而論，如意指泉源之深意，眞意，道意而言，則意乃是一個無盡藏的形而上之道，自非形而下之言文所能表達完盡。但就經驗中的事實言，有時言實可盡意，有時言浮於意。有時他人之言，實完全可以表達自己之意。有時自己因用語言文字表達自己之意時，反而引出新意。有時因聽見他人用語言文字去表達他人的意思時，亦可引起自己的新意。有時又因用語言文字去表達他人的意思，反而引起自己的新意思。最顯著普遍的事實，就是有時他人表達自己的意思，反而比自己表達自己的意思更清楚，更詳盡，更切當。（以上各條皆是列舉心理事實，望讀者各自從經驗中去尋求實際的例證。）這種能表達他人固有的意思較他人自己尤表達得清楚詳盡切當者，就叫做代言人。大政治家就是民意的代言人。大哲學家和大文學家，就是時代意思或民族意思的代言人。

現在我們慢慢就可以明瞭翻譯所包含的哲學原理了。因爲意與言，或道與文，是體與用，一與多的關係。言所以宣意，文所以載道。意與言道與文是一種體用合一，而不可分的關係。故一人蓄意之誠否，見道之深淺，皆可於表達此意與道的語言文字中驗之。一個人如能明貞恆之道，知他人之意，未有不能用相應之語言文字以傳達之者。今翻譯之職務，即在於由明道知意而用相應之語言文字以傳達此意，表示此道，故翻譯是可能的。因道是可傳，意是可宣的。再則意與言，道與文，既是一與多的關係，則可推知同一眞理，同一意思，可用許多不同的語言文字或其他方式以表達之。譬如，我心中有一個意思或道理，我可用本鄉的土語以向鄉人表達之，用北平的官話以向國人表達之，用古文或白話文以向新術的人士表達之。亦可用英文，德文，或法文，

以向外國人表達之。意思惟一，而表達此同一意思之語言文字可以多種。言之多，不妨害意之一。今學術上同一的客觀眞理當然可以用多種語言文字以表達之，而不妨害其爲同一之眞理。今翻譯的本質即是用不同的語言文字以表達同一的眞理，故翻譯是可能的。

從這一番關於翻譯可能的哲學原理的討論，我們可以紬繹出下列兩層道理：第一，翻譯既是以多的語言文字，去傳達同一的意思或眞理，故凡從事翻譯者，應注重原書義理的了解，意思的把握。換言之，翻譯應注重意譯或義譯。不通原書義理，不明著者意旨，而徒斤斤於語言文字的機械對譯，這就根本算不得翻譯。眞切理解原文的意旨與義理之後，然後下筆翻譯，自可應付裕如，無有滯礙，而得到言與意，文與理合一而平行的譯文，而且可以因原書所包含的意與理之新穎獨創，而獲得一與之相應的新穎獨創的譯文。故由翻譯而得到創造新語言，新術語，新文體的效果，唯有意譯方可收致。不從意思與義理着力，徒呆板的去傳譯語言形式的末節，只能敗壞語文，使語文生硬，晦澀，詭怪。第二，凡原書不能表達眞切之意，普通之理，而只是該國家或民族的特殊文字語言之巧妙的玩弄，那便是不能翻譯，不必翻譯，或不值得翻譯的文字。如中國六朝的駢體文或西洋許多玩弄文字把戲的哲學著作，便是屬於這類不能，不必，不值得翻譯的文獻。談到這裏，就牽涉到詩之能否翻譯問題。就詩之具有深切著明，人所共喩的意思情緒眞理言，則這一方面的詩應是可以用另一種文字表達或翻譯的。就詩之音節形式之美，或純全基於文字本身之美的一部分言，那大半是不能翻譯的，要翻譯詩，恐須於深切領會到原詩意義情境之美後，更新創一相應的美的形式以翻譯之。換言之，原詩是出於天才的創造，精神的感興，譯詩亦應是出於天才的創造，精神的感興。原詩具有文字本身之美，譯詩亦應具有文字本身之美。我揣想英詩人卡浦曼所譯的荷馬，大概是屬於這一類的。所以我們一方面要承認詩是可以翻譯的，一方面又要承認詩之可譯性是有限的。譯詩所需要的創造天才特別多，所以是特別困難的。但無論如何，我們要拒絕詩是絕對不可翻譯的謬說，因爲那是出於神祕主義，那是掩人醜的技倆，於文化的傳播，於世人所寶貴的偉大情意與眞理的共喩和共賞是有阻礙的。總之，我們要把握住「人同此心，心同此理」的眞義。心同理同的

部分，才是人類的本性，文化的泉源，而此心同理同部分，亦即是可以翻譯的部分，可以用無限多的語言去發揮表達的部分。彼斥玩光景，沈醉於神奇奧妙的神秘主義者，執着於當下赤裸，飄忽即逝的感覺之感覺主義者，或拘滯於語言文字之形式或技巧之末節的形式主義者，皆是不明瞭體與用合一，心同理同的心學或理學的人，或其立說不足以作翻譯可能的理論基礎。

此外還有一個關於理論方面的問題，就是關於翻譯本身的意義與價值問題。這個問題又分兩方面，一是譯文絕對不如原文問題。因爲一般人大都認爲譯文乃是改造品，做造品，抄襲品，絕對的不如原文之真，之美，之善，譯文與原文有似水與酒的關係。原文意味深厚，譯文淡薄無味。所以譯文都不值得有學術與趣的人去讀的。譯文只是對不通原文的人說法，假如一個已懂英文的人，再去讀中譯的英文書，是可恥的，至少是無益的。這當然是經驗中的事實，而現下國內出版界所流行的譯品，也的確使人得到這種印象。但我們須知，這個事實只是一種不良的現象，須得改變減少的現象。這並不能涉及譯品的本質。我們不能說，凡譯文絕對地，必然地，普遍地，不如原文。事實上比原文更美或同樣美的譯文，就異常之多。譬如嚴復譯的天演論，羣己權界論，及羣學肄言等書，據許多人公認均比原文爲更美。故有趣味值得注意的事實，就是一般人所讀的宗教上聖經，差不多完全是讀的譯文。德國人大都是讀馬丁路得所譯的新舊約，英美人亦大部讀英國詹姆士王朝時的英譯本新舊約。只有極少數神學家或聖經版本專家才去讀猶太文的舊約，希臘文的新約。而且無論就那方面而言，都很難說英德文譯本的新舊約不如猶太文和希臘文原文的新舊約　中國一般唸佛經的人，更是唸的翻譯本，而這些翻譯本也許有較原文更好的地方。而且據我所知，西洋的學者大部兼讀或參讀原文與譯文。譬如，能讀希臘文原文的柏拉圖亞理斯多德之著作的學者，亦沒有不參讀或兼讀其本國文之譯文的。所以我國現下通西文的人大都不讀中文譯文，或不參讀中文譯本，乃是中國翻譯工作尚未上軌道，許多重要典籍，均乏標準譯本的偶然現象，並非永久的常態。就哲學典籍而論，如康德黑格爾的著作，其原文之晦澀難讀，乃人所共苦，則關於康德黑格爾的著作的譯文，比原書更暢達，更明確，更詳盡（我的意思是說，譯文須附加註釋導言等，故可

更詳盡），乃是很可能的事 可惜關於康德黑格爾的主要著作的英譯本，大都不甚佳，若我國有志譯事的哲學者，能精心直接根據德文原書，譯成中文，則將來中譯本的康德黑格爾的著作，無論就信達雅言，皆勝過現行的英譯本，乃是極可能的事。蓋譯文與原文的關係，在某意義上，固然有似柏拉圖所謂抄本與原型的關係。而在另一意義下，亦可說譯文與原文皆是同一客觀眞理之抄本或表現。就文字言，譯本誠是原著之翻譯本，就義理言，譯本與原著皆係同一客觀眞理之不同語文的表現。故譯本表達同一眞理之能力，誠多有不如原著處，但譯本表達同一眞理之能力，有時同於原著，甚或勝過原著，亦不能說絕對不可能。

關於翻譯工作本身價值問題的另一方面，就是說翻譯只是傳達他人的思想，為他人的學說作傳聲筒的機械工作。從事翻譯者大都是沒有堅強的個性，沒有獨創的思想學說的人。就表面上看，這顯然是事實，而且的確是常有而無可否認的事實。但執着此種事實，認為是絕對無例外，且因而忽視翻譯工作，那就會成為阻礙學術進步與發展的淺妄之見。第一，翻譯而能成為準確的傳聲筒，如良好的廣播機或收音機然，那已是難能可貴，值得嘉獎鼓勵的事。蓋文化學術上的傳聲筒或廣播機，實有其急切普遍之需要，不可一日或缺，不可一地或缺。此不過單就翻譯在文明社會中之實用價值而言。其次，就學術文化上之貢獻言，翻譯的意義與價值，乃在於華化西學，使西洋學問中國化，灌輸文化上的新血液，使西學成為國學之一部分。吸收外來學術思想，移譯並融化外來學術思想，使外來學術思想成為自己的一部分，這乃正是擴充自我，發展個性的努力，而決不是埋沒個性的奴役。黑格爾盛道馬丁路得之翻譯新舊約成為德文，認為是一偉大的革命。因為他說，直要到我們對於一個東西能用自己的國語（mother tongue）表達時，這個東西才會成為我們的所有物。有權利用自己的語言來說話，來思想，就是一種眞實的自由。路得的翻譯，使德國人感覺到基督教非外加的桎梏，乃自己內心中固有的財產。所以若無新舊約翻譯的工作，他的宗教改革是絕不能完成的。這樣看來，翻譯外籍在某意義下，正是爭取思想自由，增加精神財產，解除外加桎梏，內在化外來學術的努力。第三，談到翻譯與創造的關係，我們亦須勿囿於片面淺妄的意見。我們須知有時譯述他人之思想，即所以發揮或啓發自己的思想。翻譯為創造

之始，創造爲翻譯之成（摹倣與翻譯的關係準此）。翻譯中有創造，創造中有翻譯。一如註釋中有創造（如郭象之註莊子，朱子之註四書），則創造中有註釋。（如莊子書中多註釋老子的地方，而周濂溪的太極圖及通書，爲宋儒最創新之著作，但其本書乃在註釋易經中一些經文。）片面地提倡獨自創造，而廢棄古典思想之註釋發揮，外來思想之介紹譯述，恐難免走入淺薄空疏誇大之途。誰不願意創造？但創造乃是不可欲速助長的。創造之發生，每每是出於不自知覺的，是不期然而然的，是不能勉強的，不能自命的。故與其侈言創造，而產生空疏淺薄誇大虛驕的流弊或習氣，不如在學術界養成一種孔子之「述而不作」，朱子之「註而不作」，玄奘之「譯而不作」的篤厚樸實好學的風氣，庶幾或可不期然而然地會有偉大的創造的時代的降臨。

宋儒的新評價

我所以要討論這個題目，是由於最近與一個朋友談論引起來的。他覺中國周秦漢唐的文化都相當健康，宋以後就有了病態。他特別提到周秦漢唐都是文武合一的文化，宋以後文武分離，且有重文輕武之弊，我也很同意他的看法。我覺得孔孟的生活態度淳厚樸茂，有栖遑救世熱忱，程朱的生活態度嚴酷冷峻，山林之氣很重，兩相比較，前者要康健而近於人情多了。又覺得先秦漢唐似都有春夏溫厚之氣。而宋儒的態度便帶有秋冬肅殺之氣。我那位朋友，也與許多人一樣，尤其抨擊程伊川「餓死事小，失節事大」一句話。他痛斥這話不合理。壓迫女性，刻薄不近人情，提倡片面貞操，害死不少的人等等。對於這點，我卻認為應當分別論列了。伊川的錯誤，似乎不在於提出「餓死事小，失節事大」這概括的倫理原則，只在於誤認婦女當夫死後再嫁為失節。近代西洋觀念固不以夫死妻再嫁為失節。（美國某一知名之女作家，曾嫁三次，著書立說，各處演講，作者曾親聆其宏論。德國一女文學家，亦曾兩次離婚，第三次嫁與一少年哲學家。但伊人格高尚，被德國人尊為女中聖賢。）中國即在唐以前，似亦不以夫死妻再嫁為失節，為違反禮教，不過伊川個人的話無論如何有力量，亦必不能形成宋以後之風俗禮教。他的「餓死事小，失節事大」一語是不過係當時的禮俗，加一層證符，與一個理論基礎罷了。至於他所提出的「餓死事小，失節事大」這個有普遍性的原則，並不只限於貞操一事，若單就其為倫理原則而論，恐怕是四海皆準，百世不惑的原則，我們似乎仍不能根本否認。蓋人人都有其立身處世而不可奪的大節，大節一虧，人格掃地。故凡忠臣義士，烈女貞夫，英雄豪傑，矢志不貳的學者，大都願犧牲性命以保持節操，亦即所以保持其人格。伊川此語之意，亦不過是孟子「捨生取義，貧賤不能移」的另一說法　因為捨生取義實即「捨生守節」，貧賤不能移實即「貧賤或餓死不能移其節操」之意。今日許多愛國之士，甯餓死甚至甯被敵人迫害死而不失其愛國之節，今日許多

窮教授，甯貧病致死，而不失其忠於教育和學術之節，可以說是都在有意無意間遵循着伊川「餓死事小，失節事大」的遺訓。當然凡事以兩全爲最好，不餓死，亦不失節，最爲美滿，但當二者不可得兼之時，當然甯餓死而不顧失節，甯犧牲性命而不願失掉人格，這亦是孟子捨魚而取熊掌之同義。

因爲只承認伊川那句最爲世詬病的話，在應用方面有錯誤，而在原則上都有永久性與普遍性，且含有深義。所以我就想進一步對於整個宋儒思想學術，加以總檢討，總評價，當然我在這裏所謂整個，也只是指宋儒的主張——程朱的思想，附帶包括陸王，也就兼包一部分明儒的思想。

普通批評宋儒的人，大都把宋朝國勢的衰弱，和宋明之亡於異族，歸罪於宋明儒，說宋人議論未定而金兵已渡江，說宋儒只知道「平日袖手談心性。臨危一死報君王。」甚至於說宋學盛行時期，就是民族衰亡時期。宋明理學，好像是不祥之物似的。在我們看來，這都是只就表面立論，似是而非的說法。宋朝之受制於異族，似乎主要的應該向軍事和政治方面去求解釋。宋懲於唐朝藩鎮之禍，自宋太祖杯酒釋兵權以來，立國的大策略就是要削弱將臣的兵力。而且宋開國之初，統一中國，但始終沒有平定東北幽燕形勝之區，國都又建在汴京，不在東北或西北，不便控制異族。而且摧殘猜忌有功的武將，又成爲傳統的政策。如狄青，岳飛，劉錡，這般有恢復中原勇略的人，皆或被誣陷，或被屈死。開國時的大政方針有了錯誤，致國勢積弱不振，到了中期和南宋以後，以格物窮理爲職志的道學家出來，有什麼辦法呢？他們沒有政權，更沒有兵權，而且他們所專門研究的問題，也只是宇宙人生文化心性方面的根本問題，對於軍事政治財政並沒有直接關係。把由開國時國策錯誤所引起的危機，大政治家如范仲淹王安石尚無法挽救的危機，強要程伊川朱晦庵這些道學家負責，恐怕走錯了門道罷。

集宋明儒之大成的人王船山，在他的宋論一書中，曾痛切論述此點。他把猜忌並壓抑武臣的罪，歸在趙普身上。他指出趙普徒侈言「半部論語可以治天下」，然而他對於孔孟之道，並不能身體力行，應用來致修齊治平之功，他只憑陰險猜忌的權謀智術以取相位。他竭力奪削武臣的兵權，思以文臣而居開國的首功，致演成宋代

猜忌功臣，武力不競，幽燕不下，而貽數百年的邊患，卒致壞華夷之大防。船山並且進而主張甯可容許權臣篡位，切不可使國家亡於夷狄與盜賊。因此他對於曹操和劉裕都相當表示褒揚。因爲他們當初崛起民間之時，動機尙相當單純，頗有英雄本色，而他們平亂禦侮之武功，亦足以掩其篡奪之罪。總之，船山指出宋代重文輕武，貶抑武臣，致釀成靖康之禍，追溯均開國時國策有誤，而與道學無關，似乎是很正確平允的看法。今欲以宋代數百年禍患，而歸罪這幾位道學家，不惟誣枉賢哲，抑且太不合事實，太缺乏歷史眼光了。

平心而論，還是宋明道學家當國家衰亡之時，他們並不似猶太學者，不問祖國存亡，只知講學。他們尙在那裏提倡民族氣節，願意爲祖國而死，以保個人節操，民族正氣。且於他們思想學說裏，暗寓尊王攘夷的春秋大義，散布恢復民族，復興文化的種子。試看宋以後轟烈彪炳民族史上的大賢，如文天祥，如方孝孺，如史可法，皆是宋儒薰陶培植的人才。（宋元學案列有文天祥的學案，明儒學案中有方正學的學案。）

即當國運昌盛之時，這些宋明的道學家，雖有少數受賢明君相的推尊禮遇，但有時也並非他們的本意。如漢武崇儒術，明清兩代之尊崇朱學，因出於政治利用者多，基於眞知灼見者少，孔孟程朱有知，恐亦並不以爲欣幸。至於大多數的道學家，即在盛世，亦是過的山林清簡的生活。但一遇專制君主或權奸在位，他們就成了有權勢者的眼中釘。他們處處受逼害，受貶謫。如韓侂胄之禁僞學，如魏忠賢之害東林。他們的力量雖弱，但卻是惟一足以代表民意的呼聲，反抗奸邪的潛力。他們在政治上自居於忠而見謗，信而見疑的孤臣孽子的地位。他們沒有享受過國家給予他們的什麼恩惠或權利，他們雖在田野裏講學論道，但他們純全爲盡名分，爲實踐春秋大義，爲實現治國平天下的王道理想起見，他們決沒有忘記過對民族的責任。他們對民族復興和民族文化復興有了很大的功績和貢獻。那能像一般淺視忘本的人，反加他們以使國族衰亡的罪名呢？

說宋儒的學問不能挽救國族的衰亡，甚或反有以促進國家的衰亡，大概係根本由於認爲程朱陸王之學爲虛玄，爲空疏，爲不切實用。說這話的人，如果意思是說程朱陸王之學，只是道學或哲學，不是軍事政治經濟工

程朱等實用科學，我們可以相當承認。因爲他們不是萬能，用現代分工分科的看法，他們只是哲學專家，誰也知道，哲學的用處是有限度的。同時我們須要記得，程朱陸王四人中，除伊川純粹是使師道尊嚴的老師宿儒，只是與少年哲宗講了幾次經，大概因教授法欠佳，無何影響外，朱子曾先後任漳州及浙東提刑，頗有聲威，辦社倉，亦惠及人民。陸象山曾作過「知荊門軍」，治績頗佳。他若不死在任內，在政治上當有更大的建樹。至於王陽明平邊患定內亂，皆有軍功。所以說宋儒盡玄空疏不切實用，從創學派這幾位大師的學行看來，就不甚切當。在我們用現代眼光看來，以專講格物窮理身心性命之學的哲學家，而會有「政績」有「軍功」，較之西洋哲人如柏拉圖，亞理士多德，康德，黑格爾之流，已經可稱有着驚人的實用了。

試再就宋儒對幾百年來中國文化教育政治社會人心風俗各方面的實際影響而論，眞可說大得驚人。（這些影響之好壞，又另是一問題。）中國文化自宋儒起，可以說是劃一新時代，加一新烙印，走一新方向。中國邊境上的異族，所受中國文化的影響，大都得自漢文化或「漢化」。日本所受中國文化的影響，大都以唐文化或「唐化」爲多。而宋文化對於異族雖少影響，而對於國內政治社會人民的生活影響，卻異常深到久遠。宋儒影響所以會如此之大，因爲宋儒掌握了中國近千年的「教權」。——包括禮教上的權威和教育上的權威兩方面。程朱不僅是影響中國人思想的正統哲學，他們又成爲支配中國人信仰和道德禮儀生活的禮教上或宗教上的正統權威，其權威之大，只有西洋舊教的聖亞奎那可以相比。違反程朱的語錄和註解，不惟得不到科名，受禮教中人的指責，甚至有人相信將遭天神的譴責而得惡報。譬如，淸代攻擊程朱最力的人如毛西河程綿莊顏習齋等人碰巧皆子嗣斷絕，大家都相信這是詆毀程朱的報應。曾滌生提到此事，尚引爲鑑戒。其權威之大，可想而知。在教育方面，朱子所編註的書籍，在明淸兩代都被政府正式頒布作爲教科書，他註的四書五經，特別四書集註，成了全民族的聖經。他編的近思錄，不唯成爲哲學概論教本，而且成了精神修養的南針。他寫的通鑑綱目，不惟成爲標準的歷史教科書，且提供一種論人評事，察往知來的歷史哲學。他還編有一種小學教科書，叫做小學，一種女子教科書，叫做女誡。此外還編了一種朱子家禮，以規定家庭冠婚喪祭各項禮儀。我們試想，在現

時，一本教科書能爲全國各學校採用二三十年，已可算得影響很大很久。今朱子編著了許多教科書，每種都被全國採用數百年之久，其影響之大，之深，之久，可以想見了。

試問宋儒之學如果是虛玄空疏無用之學，如何會有如此大的實際影響呢？以葉水心之重功利，陳同甫之倡霸道，總可謂最切實際，最有實用了，然而他的學說反不如被斥爲虛玄空疏無用之程朱學說之較切實際較有實際影響，這又是什麼原因呢？何以最重功利切實用之學說，反少實際影響？而最空疏虛玄之學說，反有偌大影響呢？我們可以這樣解釋：凡源遠者流必長，根深者枝葉必茂。程朱之學，凡事必推究至天人心性，而求其究竟至極之理，其理論基礎深厚，猶源遠根深，而其影響之遠大，猶如流之長，枝葉之茂。彼重功利之實用主義，根基淺薄，眼光近小，理論基礎不固，不能予人以精神上最高滿足，故流不長，枝葉不茂，而影響反不甚大。由此足見，凡說功利主義切實用，凡謂程朱之學虛玄空疏不切實用者，皆只是表面上的看法。（附註：西洋近代的功利主義，理論基礎較之永嘉學派，遠爲深厚，其影響亦較佳較大。反之，近代西洋的理學或心學，較之程朱陸王亦較虛玄，其影響亦較健康。）

現在試總結並補充一下我們上面所討論的幾點：（一）宋以後的中國文化有此病態，宋儒思想中有不健康的成分，我相當承認。須校正宋儒的偏蔽，發揚先秦漢唐的精神，尤爲我們所應努力。（二）程伊川的錯誤僅在於誤認夫死妻再嫁爲失節，與近代人對夫婦及貞操的看法不同。假如伊川生在現代，他也許不會固執那種偏貞操觀念。伊川所提出的「餓死事小，失節事大」的根本原則，至今仍有效準。在饑餓線上尚在爲教育爲學術守節操的學者們，已經在實行並證實伊川的原則了，更無法去反對他。（三）宋代之衰弱不振，亡於異族，主因是開國時國策有錯，宋儒責任甚輕。宋儒哲學中寓有愛民族，愛民族文化的思想，在某意義下宋明儒之學，可稱爲民族哲學，爲發揚民族復興民族所須發揮光大之學。（四）宋儒格物窮理，凡事必深究其本源，理論基礎甚深厚，雖表面上似虛玄空疏，而實有大用，故發生極大的影響，說宋儒不切實用，大都是只從表面論，而不明程朱學說之全體大用者。

以上只消極的對於是最常聽見的攻擊宋儒的言論，略加敘述。至於從積極方面評估宋儒在哲學上以及在一般文化學術上的貢獻，只有待於另篇討論了。

楊墨的新評價

每當人類遭遇慘絕人寰的浩劫時，一方面大家鑒於到了危急存亡的關頭，特別會發揮出本能自保自利的意志，同時另一方面對於他人的犯難災殃，也最易流露出感同身受的同情心。自保自利是利己主義的出發點，同情心是利他主義的出發點。這是關於倫理和人生問題上爭論不休的兩大對立的學派。在大戰期間，感受戰禍，人人都有流離遷徙，遭受災難之感的時候，來對利己主義與利他主義，作一番理論的探討，或許更覺切適。如果我們認「楊子爲我」爲利己主義的代表，認「墨子兼愛」爲利他主義的代表，則我們這一番討論，便可說是對於孟子所排斥的楊墨，加以新的評價。

首先試純就理論去考察，利己與利他究竟是什麼意思。就一個行爲之涉及人與我或己與他的利害關係來說，大約不外下列六種可能：（一）人己兩利，（二）利人無損於己，（三）利己無損於人，（四）損己利人，（五）損人利己，（六）人我兩損。在這六種不同的行爲中，人我兩利是最理想最合理的行爲，不能認作單純的利己，或單純的利他。人我兩損是最不合理最惡的行爲，同爲利己主義者與利他主義者所不取。第二種利人無損於己，亦算不得是利他，此種的行爲，只能算作聰明行爲，譬如，一個富人將殘餘的飯菜，給予乞丐，絕不能認作基於利他主義的行爲。第五種，損人利己，即是世人所痛恨的「自私」，這種利用智巧或地位圖以損人利己，是人我關係上最大的惡行，純就道德立場來說，比人我兩損共同犧牲的行爲還更壞，因爲後者原於愚昧居多，用意或者不惡，每爲別人所原諒。惟有損人利己，犧牲別人，甚至犧牲社會國家多數人的幸福以成就個人的私利，才是人類所共斥共誅，而絕不予以諒恕的行爲。這種人智能往往很高，且處於優越的地位，但居心惡，動機壞，是道德所不容社會所共棄的。損人利己，在道德理論上，絕不能成爲人人遵循的普遍的原則，因此無法成爲倫理上的主義。反之，倫理學上的利己主義，仍不失爲一道德的理想，理性的原則，於

不損人範圍內，講求真實的利己　不惟不抱損人利己的主張，且較之偽善之流高明多了。

由於上面的分析，六種之中，排開四種，只有第三種「利己無損於人」才是利己主義者的主張，第四種「損己利人」才是利他主義者的主張。蓋必須能保持自己的生命，利益，或幸福，雖不去有意地作利他之事　但至少不要危害別人的幸福，才可算得利己。且自保自利雖係自然的本能的要求，但亦須有相當的才智學養，方能維護自己的利益，亦須有相當的修養和克制，方能不致損害別人的正當利益。故利己主義，亦有其道德價值。另一方面雖不一定要忘懷小我，同情人羣摩頂放踵；甚或作可歌可泣的犧牲自我救助他人之義烈行為，方可稱為真正的利他，但至少個人必須在某種程度內減損自己的利益，犧牲自己的幸福，以謀他人或社會的福利，才可算得利他主義者。如果他自己的福利絲毫不受犧牲，他雖發揮他的才能，於人羣福利有所貢獻，人羣亦感謝他，酬勞他，但嚴格講來，在道德上也不能算作利他主義者。譬如，英國現在的首相邱吉爾領導英國人民，抵抗侵略，其造福於人羣，貢獻於英國及各盟邦，功績誠屬不朽，然而沒人稱他為利他主義者，他反被稱為「太上的個人主義者」(arch-individualist)。

根據上面這種對於利己主義與利他主義的意義和界限的劃分，我們便可見得，於六種可能的行為態度之中，獨揭出第三種「利己無損於人」，堅持之以為利己主義的生活方針，獨揭出第四種「損己利人」，堅持之以為利他主義的生活方針，而且各執一說，互相對立反對，其武斷偏執，誰也可以看得出來。且究極講來，人與人之間，大都休戚相關，利害與共。天地間的事，不是人我兩利，即是人我兩損。彼損人以利己者，自以為智，打得如意算盤，但終歸非至於人我兩損不止。損己利人，如出於愚昧，其結果亦人己兩損為多。如出於賢智，符於兩害取輕原則，其結果必係人己兩利，至於利人無損於己和利己無損於人兩種行為態度，不過是較低級或消極的人我兩利的辦法罷了。所以表面看來，行為的取徑，雖可析為六種，但究極言之，只不外人己兩利和人己兩損的兩途。因此就純理論講來，利己和利他主義，皆失之武斷偏執，其理論基礎，皆甚為薄弱。尤其不明人我一體，利害與共的觀點，而分別人我，計較利害，不知忘人我，超利害，本天理依本性而行的境界，

認其共同弱點。

但兩派學說儘管武斷偏執，卻亦各有方便有用之處，及其所以成立的理由。蓋兩說皆針對損人利己的自私態度而發，而思有以補救之，校正之。蓋道德上最大之惡莫過於損人利己，尤莫大於假利國福民之名以謀小己私利（所謂假公濟私）。「利己」即所以滿足人之自然願望，不取僞善，不唱高調，「不損人以利己」即所以救治損人利己者之私之惡。「不拔一毛以利天下」即極言其既不損己以利人以示與損己利人的利他主義相反，亦不損人以利己，以示與損人利己之惡人相反，而取其兩極端的中道。至於抱損己利人之利他主義者則痛感損人利己的惡人太多，悲憫爲懷，抱我不入地獄誰入地獄之旨，以期感化損人利己者，並思多爲貧苦無告者及受壓迫剝奪者謀福利，以期抵消或減輕損人利己的惡人所造成的罪惡，這確有爲惡人贖罪的宗教精神。不過無論如何，利己主義與利他主義都是針對損人利己的惡人而發，似無問題。而兩派最後的目的皆在達到人己兩利的理想，似亦不可否認。似亦寓有不得中行，而取狂（利他主義）狷（利己主義）之意。所以依我們用現代的眼光看來，對於爲我的楊朱和兼愛的墨翟，我們似乎都應予以相當的諒解和嘉許，而團結起來，集中力量，以指向着損人利己的惡人下總攻擊。孟子闢楊墨，朱子闢永嘉的事功和金谿的頓悟，都似乎失之狹隘，反而放鬆了共同的敵人——損人利己的惡人。自道其「一宗宋儒不廢漢學」的曾滌生於覆郭筠仙書中曾說過，「性理之學，愈推愈密。苛責君子愈無容身之地，縱容小人，愈得寬然無忌。如虎飛而鯨游，談性理者熟視莫敢誰何，獨於一二樸訥之君子攻擊慘毒耳。」足見曾氏雖尊程朱，而於宋儒太苛太狹，攻擊君子排斥異己之說，反而縱容了惡人的地方，亦洞見其弊。

古代的典型的利己主義與利他主義除了各有其立說的方便和苦心外，尙各有其深厚的文化背景。利己主義者大都是藝術的維護者。利他主義者大都是宗教的宣揚者。在中國，利己主義的楊朱「全性保眞」，「不以物累己」，力求保持天然本性之純樸，不役於物。接近老莊頗具隱遁山林，超然物外，敝屣榮利的藝術家風味。在西洋則以求個人之身體無痛苦，精神無煩惱的伊璧鳩魯爲利己主義的代表。但他的生活理想亦在於享受有藝

術意味的高雅的快樂（參看文德班哲學史英譯本頁一六六及一七〇）。在中國，利他主義的代表墨子，摩頂放踵，以利天下，無疑的也富於宗教精神。在西洋倡導愛仇敵愛鄰如己的普愛主義的教主，耶穌基督，可以說是第一個有力地將利他主義的理想尊崇為宗教的要素，道德的核心的人。

由此足見利己主義與利他主義不惟消極的有救治損人利己的惡人的用意，而且積極的有增進藝術價值與宗教精神的優點。我已經說過，這兩說皆有其武斷偏執之處，但若認利己主義與損人利己的自私自利之人，漫無區別，一併排斥，且若認耶墨之利他的宗教精神，為其道太觳高遠而難於實行，則對於道德生活的提高，是有害而無利的。而且每當到了殃災禍亂的時候，人人大概會自然而然地，希望各人皆能自己照顧自己，真正為己，可以獨立自存，同時更希望有能力的人，發揮其同情心出來，拯災救護，所以特別到了衰亂災禍之時，利己主義與利他主義並行不悖，為人們所共同企求的了。

利己主義既以藝術為其文化背景，故利己主義者多詩人，藝術家，隱君子。好以詩酒書畫，撫琴垂釣蒔花種菜以資賞樂，尋求觀山玩水的清歡。邀約幾位氣味相投契的朋友，相與往返，忘懷爾我，超然物外，不以世俗榮利，天下國家介懷。有時他們亦可為朋友而犧牲一切，但這既非利他，亦非出於道德動機，乃純由於意氣之相契，出於真性情之不容已。他們之所以走上消極的利己主義的途徑，大概由於看透了人世的虛偽險詐。對人生失望，而思回返純樸的自然，特別由於對政治失望，深感得政治的污濁，痛恨貪官污吏的損人利己，並揭穿大奸巨憝，假為國為民的美名，以自遂私圖的假面具，而思過自我享樂的山林高雅的生活。且由於他們愛好個人的自由，不願受家庭社會國家禮教之束縛和拖累，而走上逃避厭世的途徑。像這類的我所謂古代的典型的利己主義者，雖有消極厭世的趨向，而亦有保持個人自由，對於當時污濁不合理的政治的一種反抗，而他們積極努力以貢獻於世的就是藝術，或有藝術意味的純學術。曾滌生說：「有堯舜而後可以給天下之欲，有巢由而後可以息天下之求。」這話確是說得相當通達。這種古典的高人隱君子式的有巢由餘風的利己主義者的確多少可以救治一些社會上和政治上貪污角競無恥的風氣，可以多少使得那些損人利己的惡人，感得自慚形穢。

另一方面，利他主義則多數爲救人於苦海拔民於水火的宗教家或先知先覺之士。他們自己覺得自己奉天命，盡天職，有拯救世人的神聖使命，他們要領導一切，轉變一切，喚醒世人，使知悔改，指點世人，促其再生。他們對於他人精神的解救，生活的苦惱，較之他人本人尤爲關切。他們眞切的而且深切的有民胞物與，己飢己溺的敏感。他們信仰一種超人的力量，信仰一種神聖的使命，他們希望衆人也信仰他們，信仰他們之所信仰。他們要吸取信徒，組織會社，由共同信仰，理想，使命，而產生共同救世的行爲。他們不惟不辭勞瘁犧牲，而且卽爲救世救民原因而上十字架斷頭台，亦死而無悔，視死如生。由此足見利他主義的文化背景爲宗教，未有眞正的宗教家而不以利他爲懷，亦未有持利他主義而乏宗教家捨身救世之精神者。這樣的利他主義者大都具有宗教家超世俗脫形骸的襟懷，他自覺他是世外的人，不食人間煙火。他之不慕世俗的榮華，不爭世間的權利，就好像成年人樂意賜糕餅給兒童，而不與兒童爭食糕餅，又好像父母願意兒女快樂，而不妒嫉兒女快樂一樣。

總之，利己主義者，清高風雅，主張到山林去隱逸，注重藝術欣賞。利他主義者，悲憫爲懷，主張到民間去拯救，注重宗教精神，這是兩者相異處。兩者皆反對人本主義，一歸於自然，趨向超道德的藝術。一皈依神聖，趨向超道德的宗教。兩者皆注重超脫政治，離開家庭，蔑棄人倫，特別蔑棄君臣父子夫婦（因利己主義者必多抱獨身主義）之倫，爲其共同之點。抱利己主義，在山林中自享清福，而不爲政治上君臣的關係所束縛所煩累，「楊朱爲我，是無君也」，確是一語中的。抱利他主義，則不知私親，普愛衆人，視四海之內的人，皆親如兄弟，同時亦視兄弟一如四海之內的衆人，愛父母兄弟亦一如愛衆人，無有偏私，不覺有等差之別。「墨子兼愛，是無父也」，亦確是實話。孟子並沒有冤枉他們。卽韓退之作原道攘斥佛老，其要點亦在指斥佛老之「子焉而不父其父，臣焉而不君其君」。換言之，利己主義與利他主義發展到了極端，同是反對禮教上所予君父的權威。同是反對家庭私恩，反對參與政治。同是反對齊家治國，尊崇君父的儒家思想。這是孟子所以要闢楊墨的根本原因，這也說明了受儒家思想支配的文化，所以比較缺乏超脫人世間，超脫家庭和政治經濟組織的偉大藝

術和偉大宗教的原因。

以上我們只是約略討論古典的維護藝術與宗教的利己主義與利他主義。而西洋近代自霍布士以來的利己主義及聖西門和托爾斯泰等人所代表的利他主義，其精神面目，均與古典的大不相同，容得便另為文討論。現在我們可以簡單總結幾句。利己與利他（楊子與墨子），雖說失之偏執，似應設法調解，而不可一味抹煞。現代的中國，舊的儒家思想，特別關於家庭國家禮教方面的思想，業已經過新文化運動以來的破壞摧毀、楊子的思想已隨西洋個人主義之輸入而抬頭，墨子的思想，亦隨西洋之宗教思想，人道教，及社會主義的思想之輸入而復興。故今後新儒家思想之發展，似亦不得不部分的容納楊墨之精華，而賦予新的意義。且西洋近代注重社會理想的倫理思想，便是以楊子之為我為出發點，而以墨子之兼愛為歸宿點（梁任公稱費希德語）以維護個人權益為出發點，以造福於人類社會為歸宿點，便可說是得到相當可取的調解，而值得我們的借鑑了。

功利主義的新評價

在倫理學上，功利主義是與純粹義務說相反的一種學說。從人生觀看，有人持非功利主義的人生觀，這原是在思想史上爭論不休的問題，也是在個人生活上常起衝突的問題。尤其近數十年來，中國思想界對功利主義時起爭論，有人以為整個西洋文化就是功利主義的文化，其人生觀也是功利主義的人生觀，至於東方文化，則是反功利的，道德的，純義務的，所以他們認為中西文化之差別，就是功利主義與非功利主義的差別。民初嚴又陵梁任公之介紹功利主義到中國來，其功罪如何，大家意見更不能一致。有人以為今日一般青年思想，中功利主義之毒甚深。這些說法或看法對不對？我們對功利主義究竟應抱什麼態度？有什麼評價？

先問什麼是功利主義？概括講來，功利主義是認為在實際上可感到可得到的事物為有道德價值，為生活目的的學說，所以功利主義者，所要求的是看得見摸得着感得到的東西。這類東西，大體上可分為四種：第一種是快感或快樂，第二是財貨或金錢，第三是名譽，第四是權利或權力。凡追求四者中之任何一個或一個以上的人，都可以概括的稱為功利主義者。這些東西都是感覺得到的，至於仁義禮智孝悌忠信，都是不能實際地感覺得到的實物，都只是抽象的道德理想。

功利主義可大別分為兩種：一是舊式的功利主義，或個人的功利主義，所求者是個人的幸福，財富，名利，或權力。常識上的功利主義，大都指此種個人的舊式的極現實的功利主義而言。（註一）這種主義所求者，是個人自然慾望的滿足，如食色等。個人的自然慾望，並不認為不道德，反之，當求加強，發展，和擴充。其方法是運用理智才能。這就與禽獸不相同了。因為禽獸雖有自然慾望，卻不能高度運用理智才能去滿足其慾望，普通人，在名利場中的追逐，在宦海中的浮沉，政治上的急功好利功名才智之士，都是這種功利主義思想之代表。

歷史上的人物，如商鞅，李斯，韓信，其一生的目的，就在封侯拜相，並無道德觀念，或爲人民謀福利的動機。帝王中也有功利主義的代表人物，如好大喜功之秦始皇漢武帝。凡被稱霸王之君主，均屬於功利主義範圍之內。這種舊式的功利主義，人人都可說是沾染了幾分，很難完全擺脫淨盡，但很少有偉大的哲學家作代表。對於這種舊式的功利主義，有一種舊式的批評。

批評的要點，認爲是追求功利者，向外作無窮的追求，而所追求之物，沒有本身目的或內在目的。易言之，他受外界的事物，不斷的引誘，所以是爲外的。他雖是奔波不已，卻永遠得不到滿足，永遠在追求之中。他們形容這種功利追求的人，爲臨死時都伸着兩手，張着口，不閉雙目，尚在向外渴求，不得滿足的可憐狀態。如秦皇漢武已經征服了當時的天下，可是仍不滿足，還要去求仙長生。非功利主義者則當下就得滿足，可以無入而不自得，隨處均可見道。顏回簞食瓢飲，樂在其中。藝術家詩人，於發揮其創造衝動時，也能當下得到滿足。功利主義的另一個缺點，是用計算苦樂得失利害的方式來估計人生。中國的儒家，從來就反對計算式或算賬式的人生，認爲這種生活是最無意義，最枯燥無味的生活。像孟子就是非功利主義的最顯著的代表人物。他認爲今人乍見孺子將入於井，前去救他，並非要譽於鄉黨朋友，也非要去結好於孺子的父母得什麼報酬。只因爲應該救，才去救，這是純義務的道德的，要做就做，但求心安理得，而不計較功利。一個人之所以要履行孝，悌，忠，信等德性，都是基於純義務，純出於本心或良知之不得已。假使人凡做事待人都要計較功利，便免不了斲喪人情，戕賊人性，因而也就傷害人類倫常的關係了。孔子揭出「女安則爲之」的訓誡，便是不計較利害，不向外追求，一以內心的當下滿足爲依歸，所以有人認爲，西洋人大都向外追求無饜，而中國人則只求內心的滿足。

這種批評，有一部分眞理，可是也不無缺點：第一，功利主義者之向外追求，也不一定像批評者所說那樣，完全得不到當下的滿足。如釣魚，有的人釣魚爲求得魚吃魚之利，其態度固是功利的。但也有非功利態度的釣魚，卽在釣魚的過程中本身尋得樂趣。又如喝酒，也可以沒有做官發財求名求利的追逐，而能當下得到

快樂。假如過分注意當下滿足，反對向外追逐，那就容易陷人有禪悅意味的名士風流式的當下滿足。（註二）第二，說向外追求者，永遠達不到目的，陷於無窮追逐。殊不知目的不一定在得到一件東西，而即在於追求的本身。追求的經過，追求的精神，本身就有價值。至於東西之是否可得到，反而無足重輕。如求知（並不是以有涯求無涯，殆已），其目的就在鑽研探討思辨等愛智的過程裏，得到滿足，至於有無新發明，能否成有名的學問家，反在其次。又如經商，假如一夕之間坐得鉅萬，決不足樂。經商者之愉快，就在其經營的過程中。求名亦然，軍人以上戰場為痛快，秀才以上考場為痛快，是否打勝仗，是否考得中，有賴於別的外在條件，非所計較。所以說近代西洋人大都向外追求是對的，說他們永遠不能得滿足卻是錯的，他們的滿足，就在追求的過程中。譬如，競爭選舉，即在各黨熱烈公開競爭的過程中，民主政治的精神就發揚了，而不全在競選之勝利。彼失敗之黨，亦有其滿足，亦有其維護民主政治的功能。批評者的另一個弱點，就在於把功利主義與非功利主義機械地對立起來，認為功利主義者完全是盲目的，利慾薰心的，無理想指導的。非功利主義者則敝屣功名，輕度享樂，過孤寂的生活的。這樣一來，功利的熱烈追求，無補於道德的發展。非功利的高尚襟懷，無補於社會福利。殊不知功利與非功利（道德的）不是根本對立的，是主與從的關係。非功利是體，功利是用，理財與行仁政，並不衝突，經濟的充裕為博施濟衆不可少的條件。上面所舉的四種功利，當然不是人生的最後目的，而只可說是行為合乎正誼的結果，或副產，或達到某種道德目的的手段或工具。我們不能說求金錢是人生的目的。但可利用金錢作為發展個性，貢獻國家，服務社會的手段，所以功利與非功利不但不相反，實在是相成的。以名譽來說，名者實之賓，實至則名歸，所以名不是最後的目的，而是某種行為所產生的結果。快樂也同樣不是追求的目的，而是實現自我，達到道德的目的的副產，或跟隨之物。至於權力的獲得，無非為的要實現理想，理想才是目的，權力決不與此理想根本對立。舊式的批評者，不明白這道理，所以流為極端的反功利而逃避人生，使得整個社會成為死氣沉沉、無生人樂趣的社會。眞正說來，功利是實現理想實現道德所必不可少的條件。為避免消極的，極端抹煞功利的態度，可以提出兩個原則：第一，尊重他人的福利，承認每人有求福

利之權。同時第二，保持自己的福利。福利是健全的生活所必要的，不可少的。他人侵犯我們的福利，我們是要依法依理力爭的。有人因為自己懷疑福利，乃忽視他人的福利；自願犧牲福利，便不尊重他人的福利，強迫別人也去犧牲福利。自己逃避人生，便斥肯定人生的人為向外追逐。這是不對的。譬如健康當然是人所不可少的。但亦不能說人生的目的，就在於求健康。但無論如何，我們一方面要尊重別人的健康，同時要維護自己的健康。對功利的態度，也應如此。換言之，於追求功利，維護功利，分配功利時，也須遵守恕道，和公平的原則。這就足以避免孟子所謂「上下交征利而國危矣」，及荀子所謂「爭則亂，亂則窮」的危險了。

由這兩個原則，就過渡到近代新式的功利主義了。近代的功利主義不是個人的功利主義，而可說是社會的理想主義，或社會福利主義。這個主義的要點有三：

第一，近代的功利主義者，把上面所列舉的四種功利，歸納成為一種功利，卽快樂或幸福。所以這種功利主義，也被稱為快樂主義，福利主義。他們確認人生的目的就是求快樂。快樂以外的東西，如金錢，名譽，權力，甚至於德行，或是其本身包含快樂，或是為達到快樂的手段。第二，這種主義所求者是最大多數人的最大快樂。最大多數人的最大快樂，是人生的理想，也是行為的目的，或道德的標準。一切行為，對此標準有利的，卽為善。對此有害的卽為惡。判別善惡的等級，也以快樂所涉及的人數的多少，快樂的大小為準。第三，分配快樂的原則，是一人只算一份，沒有人可算兩份 (Every body to count for one, nobody for more than one)。簡言之，這是為全體為社會設法謀幸福，為平民求利益的道德理想。其辦法有二：一是改進平民的物質生活，謀大衆衣食住行的改善，決非口惠而實不至。二是就知識方面去促使學術文化普及於大衆，要人人能享受求知的快樂，能獲得求知的權利。所以這派功利主義的人，大都注重平民教育，和社會服務。近代許多社會改進運動，都在新功利主義的思想背景下進行着。新功利主義是近代西洋的最大思潮，正好與十八世紀到十九世紀的工業革命和民主政治的潮流配合起來，而其與舊功利主義的不同，也正同民主社會封建社會之不同一樣。

這種近代式的功利主義，理論上誠不免有許多困難，（本刊第二十期謝幼偉先生撰快樂與人生一文，對於功利主義心理上，理論上，修養上的困難，有詳細討論　讀者可參看。）而且追求最大多數人的最大幸福，已是追求一種遠大的社會理想，而有利他的仁愛精神，是否超越其狹義的功利之場，也是問題。此處我們不能討論。但加以正當的同情的了解，從社會和時代的需要來看，確有不少的優點。第一，打破親疏貴賤之分。根據一人一份的福利分配原則，這是一種有革命性的思潮。推翻了封建性的親疏貴賤之分，公平地承認每一人的一份，不許任何人佔兩份。照人倫的看法利益是差等的，照近代功利主義的看法，計算最大多數的最大幸福時，人人是一律平等的。帝王與平民同樣各佔一份，父母與外人也無等差可分。這分明是平民主義的分配原則。第二，這原則是一個立法的原則，在法律之前，人人一律平等，而立法的目的，也是為大衆謀福利，蓋因這派的倡導者，如邊沁等原來都是立法家，所以這種思想足以作為近代法治社會的立法準則。所以近代的功利主義之發展，與法治主義之發展是同時並進的。第三，這派思想，所注重的在於消極的掃除道德障礙，不在積極的提倡道德，其辦法是佈置良好的道德環境，如貧窮有礙於道德發展，則設法使民衆富有。愚昧有礙於道德發展，則力謀普及教育。病弱有礙於道德發展，則注重保育，增進衞生。第四，這派思想有增進公德心的優點。既以最大多數最大幸福為目標，自然地使人去私心，以立己立人，達己達人為人生之目標了。所以這派思想家，常常叮囑人不要忘記增進全體的幸福，即是增進自己的真正幸福，自己的生活利益必須安排得與大衆福利一致。第五，這派思想足以促進社會進步。在傳統的觀點下，大家相率消極逃世，使社會停滯不進。新功利主義既肯定福利，肯定社會福利之追求，自然能使社會獲得實際上的進步了。

從發展上看，這種新功利主義的思想，是從舊式的內心道德，純義務的道德思想進化過來的。因為內心的道德思想注重人格修養，不受物質的限制，保持自己的純潔，這固然很好，但新功利主義則要進一步，從人格保持到人格的發展；從不受物質的支配，到支配物質；從消極的個人人格修養，到積極的大衆福利的增進。總之，從消極道德，進而為積極的道德；從不計算人生利害得失，到澈底計算人生利害得失，用科學統計方法來

計算人生的利害得失。由一時的從內心直覺出發的善行，到有組織有計劃的公益事業。譬如，以前偶爾見、小孩有危險，便想良心之不忍，前去救他，現在則要進一步設幼稚園，保育院，使一般小孩減少危險，得到教養。以前只是由一時惻隱之心的發動，偶爾施捨乞丐，現在則設立收容所，感化院，教育他們，栽培他們，使他們有補於社會公共福利。所以我們說新功利主義實在是單純內心道德思想的進一步的發展。

還有一點，最爲人所忽視的，就是以社會福利爲着眼點的新功利主義，尚有其非功利的基礎，也可說是宗教精神的基礎。因爲近代新功利主義之發展，實遠承基督教博愛的精神，人類的兄弟感，和耶穌「己之所欲，則施於人」的金箴。近發揮孔德及聖西門的人道教的精神。（註三）故對於福利之措施，力求如春風春雨之廣被均沾，大公無私，一律平等，不以親疏貴賤，而有所歧視，其理論以楊子之爲我爲出發，而以墨子之兼愛爲歸宿。即從分析各人各求其自己之快樂的心理事實出發，而達到以最大多數人之最大幸福爲前提的利他的宗教精神。其操行雖口口聲聲不離快樂或福利，而實着眼全在社會民衆之福利，淡然無個人利祿自私之心。

在向着近代化邁進的中國，這種新功利主義的影響似已略見端倪。最顯著的是義丐武訓之行乞辦學，以及最近被稱爲「傷兵之父」的段繩武先生犧牲一己，爲傷兵服務，都是具有非功利的宗教精神，而爲社會爲民衆謀實際福利的好榜樣。

近代功利主義在中國之被誤解，被貶斥，大概由於（一）人們誤將近代的重社會理想的功利主義與舊式的個人的功利主義相混，幾以功利主義爲自私自利之人張目。（二）由於不知近代功利主義，乃係自重個人修養的內心道德進展而來。（三）由於不知功利主義須有亦應有超功利的宗教精神以作基礎，因此近代功利主義之在中國，不惟未發揮其應有的良好效用，反而產生了不少的流弊。

（註一）此處所謂舊式的功利主義，不過表示「自古有之，於今爲烈」，並不是謂此說在時間上已成過去。譬如，詹姆士於其信仰的意志一書中說，「人之所以異於禽獸者，在於人之情欲多，而禽獸之情欲少。」顯然有主張人應設法擴展滿足其情欲之意。又如培黎教授於其價值概論一書中說，「東方民族的人生態度爲欲求其所能獲得，而西方民族則努力獲得其所欲求，換言之，他認爲東方人因所能獲得者有

因而限制其欲望，西方人則儘量發展滿足其欲望。他顯然認為西方人的態度更健全。杜威指出人類對外界環境有兩種態度：一是改變自己的內心，以求順應環境，並與外在力量調協。一是應用理智，創造技術，以征服外界環境。他極力提倡後一種態度。單就他們幾人這一方面的態度和思想而論，都可說是屬於我所謂舊式的功利主義。當然再補充修正之以科學方法，道德規範，社會理想，和宗教精神，便與中國舊式的急功好利的功名富貴的思想殊途了。

（註二）此處所謂有禪悅意味的名士風流式的當下滿足，我隱約中係指伊壁鳩魯主義而言。伊壁鳩魯派的人生態度有山林意味，中古意味，目的在求精神無煩惱，身體無痛苦的內心寧靜，和當下滿足。與急功好利追逐功名富貴的舊式功利主義迥然不同。此種有禪悅意味的伊壁鳩魯主義，境界相當高，但在衰世麻醉效力，中國南北朝時，此種態度最盛，就人生溫度言，殊不健康。最有趣的，富急功好利，好大喜功式的功利主義盛行時，如戰國，如漢唐，往往是個性伸展，國力發揚之時。或亦因其出於自然，肯定人生，有以使然。近代功利主義與伊壁鳩魯主義，態度隔得很遠，意見全不相似。近人談功利主義者每以其自伊壁鳩魯發展而來，甚或將伊氏之快樂論，邊沁穆勒之最大幸福說混為一談。實只看見「快樂」一名詞之相同，而未見有根本態度之相異。

（註三）近代功利主義之注重宗教，特別宗教精神（因在某義下功利主義者是反對傳統獨斷的宗教的），可以下列三人之說為證。（一）邊沁認鼓勵人求最大多數之最大幸福，而裁制人使勿違反此功利原則，有四大因素。（一）物質的條件，（二）政治的條件，（三）道德的條件，（四）宗教的條件。這種條件，也叫做 Sanctions。足見他認為宗教有保證人實踐功利原則的功能。（二）穆勒約論說：「就個人的幸福與別人的幸福的關係說，功利主義要求他嚴格抱公平態度，像一個無私心而仁惠的旁觀者一樣。在耶穌的金箴(Golden rule)裏，我們尋得功利主義倫理學之全部精神。待人像你願人待你一樣，並且愛你的鄰人如你自己，這類教訓構成了功利主義的道德之最理想完善的。（見穆勒著功利主義一書，每人叢書本，頁一六。）這是耶穌的仁恕之道，而穆勒認為代表功利主義的最高理想和精神。他又說：「我們常聽見功利主義被指斥為無神的學說。但如果相信上帝志在增進人類的幸福，那麼，功利主義，不唯不是一無神的學說，而且比起別的學說來更富於宗教精神。」（見同書頁二〇）他還想用教育與輿論的幫助，使人人皆養成休戚相關利害與共之聯想，「使人我一體之感，（亦且基督所欲教導的人類的兄弟感），深植根於我們性格之中，並意識到完全為我們天性之一部分。」（同書頁二五）他又表示贊同孔德的人道教。他完全同意孔德所說的，服務人羣，即使沒有神意的協助，亦可得到宗教所有的實際力量，社會效驗，和高要的權威。（同書頁三一）西吉微克也說過：「就功利主義之要求個人為人類全體的幸福而犧牲其自己的幸福，較之常識所要求者尤為嚴厲言，則功利主義可以說是嚴格地沉潛於基督教之最特有的教義。」（見氏著倫理之方法，頁五〇四）我想上面所引這些功利主義最重要的代表人物的話，可以證實近代功利主義實有其超功利的宗教精神，基督教精神的基礎的。

基督教與政治

大凡一個有深厚基礎的宗教必具有精神方面和具體的組織方面。如佛教有所謂佛法僧三寶。僧是關於具體的組織方面，而佛與法便比較關於佛教的精神方面。卽以中國的儒家而論，亦有其精神的和組織的兩方面。孔子的人格，和中庸所謂誠，論語所謂仁，代表儒家的精神方面。而中國的禮教，乃風俗習慣的結晶，便屬於儒家較具體的組織方面。這兩方面的區別與矛盾，在基督教中最爲顯著而尖銳。因爲基督精神卽爲耶穌基督的人格所表現的精神，或耶教聖經中所含的精義，與耶教教會的組織間實有極大的區別和衝突。甚至於有時最能代表耶教眞精神的人，反不爲耶教教會所承認，反而爲教會所壓迫驅逐。而自命爲正教的教會，以及教會中顯赫的領袖，反不能代表耶教的眞精神。如果我們於討論耶教與政治各方面的關係以前，先將耶教精神與耶教組織或教會區分明白，定可以免掉許多混淆與誤會。

概括言之，教會的耶教，其功用在於憑藉組織的力量以薰陶後生，感化異族，穩定社會，保存價值，而精神的耶教便是能動的創造力，去追求一種神聖的無限的超越現實的價值。耶教的精神是文化藝術的創造力或推動力，可以說是「藝術之母」。而教會的耶教，如禮拜堂，鐘樓，頌神歌，音樂儀式，及許多宗教上的雕刻塑像圖畫等，可以說都是耶教精神的產物，卽是「藝術之本身」。耶教組織的代表人物總不外乎主教，牧師，社會的長老，及公正的紳士公民等。他們隨時都準備着懲罰並警誡那些特立獨行，離經叛道，不理於衆口的青年後生，以維護正教，保衛正道。而許多能代表耶穌眞精神的人物，往往違衆悖俗，犯法革命，爲當時當地崇奉正教的人士所非笑詆毀，所驅逐壓迫。若就政治的立場言，耶教的組織可以說卽是一種政治結構或至少也是政治結構的一部分。而耶教的精神是超越政治的，是離當時當地的政治組織而獨立的。這不消說，精神的耶教不是對於現政治組織的一種逃遁，卽是一種積極的反抗或背叛。耶教這兩方面兩千年來，總是相激相盪，相反相

成，互爲消長，以維繫西方的政治組織和社會生活。但平心而論，耶教對於政治之最大而最健全的影響，似在其精神方面。當我們在歷史上發現基督皇帝，基督將軍，或十字軍隊時，這就是眞的耶教精神最微弱之時。所以本文的目的趨重於追溯耶教的精神對於西方政治的影響。

耶教教會與耶教精神區別之根據

在上節裏我竭力指出耶教教會與耶教精神應加以明白區別。我可以援引斯賓諾莎盧梭及近人蒲徠士等人的說法來充實我的論據。斯賓諾莎首先於其政教論或神政論（Theologico-Political Treatise）一書中，指出虔誠的本身與宗教的外表儀式節文規條的區別。他說：「上帝在人類中沒有特殊的國家或地盤，祂只有藉一國的統治者以管轄世人。所以宗教的儀式節文和外表的規條須符合公共的治安和幸福，因此須受政府的裁制與決擇 我單說虔誠的外表儀式節文規條等，而未提及虔誠之本身，或內心對於上帝之信奉，或個人誠心無二單獨內心的對於上帝之崇拜。因爲此種內心的宗教乃屬於各人私有權利的範圍，政府不能剝奪的。」（見政教論第十九章）他這裏所謂容許個人自由的內心的宗教，當然指宗教的精神而言。他所謂宗教的外表儀式節文也就是指受政府裁制決擇的教會或禮教方面而言。

盧梭分人的宗教與公民的宗教二種，其看法大要亦與我們所作的區別相符合。在民約論中他說：「就宗教與一般社會之關係言，可分二種：人的宗教與公民的宗教。人的宗教無廟壇，無神位，無儀文，只限於純粹的內心的敬事上帝與永恆的道德責任。此單純的福音之宗教，眞正的有神論，也可叫做自然神聖權利或神聖律令。公民的宗教爲某一國家所制定，爲該國所必供奉之神或教導者與保護者。有教條，有禮儀，有爲法律規定的祭祀禮拜之儀文。除了其本國人遵守外，外國人皆被認爲無禮之邦，野蠻之族。……凡原始民族之宗教皆屬於此類，可以叫做政治的或傳統的神聖權利和法律。此種宗教的好處在於藉宗教禮儀，以團結人民，使愛護法律，使尊崇其所屬之國家，使人民知道爲國服務即是爲神服務。這其實是一種神權政治，除國君外無教主，除

官吏外無牧師。爲國而死，爲無上忠烈，干犯法紀即係瀆褻神聖。凡擾亂公安紀律，即被認爲招天譴受神殛。但他另一方面說，此種宗教亦有其壞處。既建築在錯誤與謊話上，實足以欺騙人民使之服從而迷信，使眞正敬天祀神之事沉陷於虛僞的儀文之中。還有一種壞處，就是當此種宗教到了暴虐而排外的時候，使整個民族殘忍好戰，不容忍，殺氣橫生，烈於火焰，認殺死那不信仰他們所信仰的宗教的人爲一神聖事業。結果，使此民族入於戰爭的自然狀態，而危及全民族的平安。

「此外另有一種宗教，即人的宗教或基督教，——並不是指今日的基督教，乃指聖經上的基督教，此與今日之基督教大不相同。藉這種聖潔的崇高的眞正的宗教之力，一切人類皆係上帝的兒子，彼此皆互認爲兄弟，此種精神的團結，死後仍然存在。但此種宗教與政治組織沒有關係。不惟不能團結公民的心志使爲國家出力，反有使他們離開塵世事物的效力。據我所知，最違反社會精神的宗教，實莫過於此種耶教。」（民約論英譯本一一七至一一八頁）

不惟盧梭有此種看法，著名政治學家蒲徠士亦有同樣的分別。他說：「試察過去十八世紀內精神力量與現世的力量之關係，可以令我們分開兩個最糾纏在一起而最易混淆的東西：一爲宗教，即人心中之宗教情緒，此種情緒足以使人於其本身與不可見的力量之關係有相同之思感者感到一種特殊的同情之結，但除了共同禮事上帝外，並無別的具體的有目的的組織。一爲教會（ecclesiasticism），這就是一種宗教的信條，具體化爲典章制度與實際行動，使凡具同一信仰之人，不惟共同禮拜，且復共同行動。此種行動之目的，自有種種之不同，有許多行爲自然與現世生活有關，雖於精神生活之邁進，亦不無補助。」（見氏著近代民主政治卷一頁八一）。總結起來，他們三人所謂虔誠的本身，所謂人的宗教，所謂宗教，就相當於我所謂精神的耶教或耶教的精神，他們三人所謂外表的禮儀節文，所謂公民的宗教，所謂教會，就相當於我所謂耶教的具體組織。

耶教精神之特點

耶教的精神可以說是一種熱烈的不妥協的對於無限上帝或超越事物的追求，藉自我之根本改造以達到之。眞正信仰耶教的人具有一種浪漫的仰慕的態度，以追求宇宙原始之大力，而企求與上帝爲一。

自我之改造來自耶教的一種人性的認識，認人最初卽有罪惡，認人之薄弱無力，認己之無有價值，而喚起人放棄自我皈依上帝以得解救的信心或大願。換言之，耶教精神在於由卑謙以達大無畏，由自我貶抑，以達自我實現，由上十字架以達再生，或由死以求生。耶教精神同時是人之無限渺小與無限偉大的自覺。自我轉變，自我改造，自我再生的歷程是一消極的革命態度，而追求無限的上帝或向超越的世界進攻是積極的進取搏戰的態度。所以，耶教之宣揚教義常注重兩點，一方面使人覺悟自身的弱點和身心毛病，養成人卑謙的態度，力求自我的改造與再生。一方面喚醒人認識一神聖的理想或價值在前面，促其進取和實現，並且進一步力求其所謂普遍價値之普遍化，強聒不舍，必使別人接受他所崇奉的價値。這就是傳播福音，「己之所欲則施於人」的精神。

至於耶教精神在歷史上曾促起自我改造喚醒再生努力的效驗，萊基(Lecky)於其名著歐洲道德史上言之甚詳，茲摘譯幾段於下：「基督教曾經以其關於人之罪惡及未來世界的教義完成了一個偉大的革命。……異教哲學家注目於道德，而耶教說教者之眼光則專注於罪惡。前者力言善之光明燦爛以使人興起，後者力言惡之恐怖陰森以使人悔改。哲學於使人類生活神聖化高潔化雖可讚揚，但於改造人類，却殊感無力。

「柏拉圖主義者勸人模擬上帝，斯多噶派勸人遵循理性，耶教中人則勸人愛敬耶穌。斯多噶理想充其量不過變成一模範，但決不足引起人嚮往愛慕的感情。基督教的長處就是給世人一理想的人格，此人格經千餘年的變遷中，曾激發人類心情的熱烈愛慕。此人格曾證明其自身足以影響一切時代，一切民族，一切性情或環境不同的人物。此人格不單是道德的最高模範，而且是引起實行道德的一大動力。耶穌三十年生活的成績，其於人類之再生與感化，實超出一切道德家哲學家之理論與勸告，故耶穌的人格實爲耶教生活中最美好最純潔的泉源。姑無論耶教所造成之罪過與失敗，教會專制，壓迫驅逐，猖狂妄爲等等足以使教會信譽掃地之事跡，但耶

教之創始者的人格與榜樣中，尙保存着一永恆的再生改造的原則。此人格創造出無邊的不可計量的自我捨棄與自我犧牲。此種自我犧牲，實爲改造人格，變化氣質，以及一切道德之母。……敬愛耶穌基督的力量見於英雄義烈的記載，見於悽苦出世的行徑，見於博施濟衆的慈善事業。有的耶教烈士墮入猛獸的爪牙中，臨死時猶伸出雙臂作十字狀，以示其愛慕耶穌。有的耶教烈士遺囑將鐵鍊與骸骨埋在一起，以作其戰爭的紀念。有的耶教烈士回顧身上創痕，喜不自勝，因爲彼乃保爲耶穌而受創傷。也有人歡迎死之降臨有如新郎之歡迎新婦，因爲死可以使他與耶穌更接近些。

「在耶教信徒的眼光中，愛可使世界改觀。世間一切現象，一切災殃，皆從新眼光以觀察之，而得一新意義，而得一新的宗教的保證。基督教予人的慰藉之深，殊難比擬形容。基督教使厭倦者悲痛者孤獨者，抬起頭來望着天說：上帝，你是愛護我的！」

至於基督教精神之處處與希臘精神對立，有以根本改造希臘生活處，德哲鮑爾生於其所著倫理學體系一書中，論之甚詳。他指出希臘人肯定生活，實現自我。注重理智懷疑及研究，並注重人的德性，而耶教則否定生活，放棄自我。注重信仰感情崇拜，竭力反對人的德性而重神的德性。他又指出希臘人提倡勇敢，政治興趣極濃，注重公正，欲於政治中求自我實現。而耶教則主張勿抗惡，注重卑謙忍讓，解除武裝，不於法律去求直，反對政治，教人擺脫政治。希臘人重榮譽，重辯才，重文彩，而基督教則反對華麗文彩。注重沉默，卑謙，不求世間榮譽，而認人人都稱讚他好的人是有殃的人，被逼害的人是有福的人。對於希臘人所重視之自然道德，如勇敢公正節制智慧等，耶穌教只代替之以博愛或悲憫一種德性。這都是鮑爾生盡力指出耶教精神根本反對希臘精神，而有以代替之並改造之的地方。

此外近有貝朗神父（Father Vernon）於其宗教之心（The Heart of Religion）一書中論基督教的精神，頗有深切動人的描述。他描述耶教中的聖人說：一對人認屈弱爲榮譽，於悲哀中求快樂，於痛苦中求力量，於屈辱中求歡笑。其感受災難愈多，其同情心亦愈擴大。於自我犧牲中去求自我實現，認死作生。對此等人你有何

辦法可以制勝他呢？世俗的方法如何能打敗此等異人呢？無怪乎猶太的領袖們曾說過，這些人把世界顛倒轉來了。他們接受世人所最厭惡畏懼的東西，如受苦，哀痛，屈辱，死亡，而於此中去尋求快樂，平安，愛，和生命。」魏朗又說：「只消你一度眞正認識了耶穌，你必定要跟從他，不然你必須推倒他。你必須崇拜他，不然，你必須用十字架釘他。」他這裏可以說是充分表達出耶教放棄世間一切，以達到超世間的善之徹底不妥協的精神。照他這種說法，耶教徒眞可說是常存孤臣孽子之心的人。

原始耶教精神對於希臘羅馬政治之影響

法國有一著名的古代社會史家辜朗治 (Fustel de Coulange) 著有古代城市 (The Ancient City) 一書，於基督教教義影響希臘羅馬政治的地方，有切實的敍述和透闢的見解。茲揭述其要點如下：

（一）耶教在政治上給人以大同的觀念，超出國家家庭種族以及階級的界限。舊日之家庭宗教，系族宗教，或國族宗教，均爲此普遍大同的宗教所代替。他說，「耶教既非某姓之家族宗教，亦非某民族某地方之國教。既不隸屬於任何階級，亦不隸屬於任何會社。自初出世以來，耶教即是對整個人類發言。耶穌對其弟子說：走向全世界去，傳播福音到任何有生之倫。……耶教提出單一的上帝以作人類崇奉的對象，一個普遍的上帝，屬於全人類的上帝，既不偏愛任何民族，亦不分種族姓氏國家。在供奉這種上帝的前提之下，是不會有陌生人的。陌生人對於教室與神龕亦不復褻瀆了。此宗教不復鼓勵對於異國人的仇恨。公民的職責已不復是偵察陌生人欺侮陌生人了。反之，耶教的宗旨乃在教人民對於陌生人對於仇人皆有遵循正義與仁愛的義務。國家間種族間的界限因此打破。」

（二）耶教對於政治之大影響，在於使宗教與政治分開，使宗教與政治彼此獨立，分功互助。辜朗治指出，「在古代，宗教與政治混而爲一。每一民族崇拜其自己的神，而每一神管轄其自己的人民。處理人與人的關係與處理人與神的關係，皆爲同一的法典所規定。正與此相反，耶穌認爲天國不是現實的國家。他把宗教與政治

分開。宗教既不管現世的事，所以也不管現世的問題。「歸還凱撒的東西給凱撒，歸還上帝的東西給上帝」，就是耶穌的口號。宗教與政治之清晰劃分，此為人類史上第一次。」

羣朗治並進而指出宗教與政治分離，產生了三種好處：第一，政治活動不受宗教權威的限制，政治設施無須恪遵神聖的禮儀，無須徵求讖言以定吉凶，無須受宗教信條的束縛。第二，宗教信仰不受政府的干涉。人的精神生活完全屬於宗教信仰範圍，不受政府管轄過問。他的物質方面的活動，須遵守國家法紀，但他的靈魂是自由的，純粹對上帝負責。第三，提高人的自由，尊嚴，與內心道德生活。人生最大的職責不在於為國家犧牲。政治與戰爭不復佔據人之靈魂的全部。道德不僅限於愛國，因為人的靈魂是無一定國籍的。耶教既把政治與宗教分開，當亦隨之把法律與宗教亦分開。宗教既不干涉法典，遂使法律較少神聖性與束縛性，較適應於自然與社會的需要—道德的進步。羅馬法之所以可貴，為近代法制之模楷者以此。夫婦在道德上平權，財產權基於工作，不基於神授。羅馬法中諸如此類的優點，都得力於宗教與法律的分開。

基督教精神對於中世紀政治之影響

基督教原始的精神是出世的，是力求宗教與政治分離的。在開始三百年希臘羅馬時期的分離中，對於政治有種種好的影響，有如上面羣朗治所說。但盧梭復指出基督教與政治分離後的種種壞影響，亦特別值得我們注意。在民約論中他指出下列三點壞處：第一，宗教中人不能反抗虐政，致永作政府奴隸。第二，宗教中人不監督政府，亦不補助或指導政府，使一切熱烈的道德行為，墮入深山寺院的枯寂清苦的生活中，適足以速羅馬之衰亡。這無異於說耶教間接即有以助長政府之虐政與腐敗。第三，基督教離開政治，自成一組織一集團，寖假勢力漲大與政府爭權，敗則被迫害，成則宗教專政興起。中世紀的政治可以說是宗教佔上風，宗教專政的局面。耶教在現世得到成功，而耶教的精神反受損害了。

在中世紀中，基督教出世尋天國之動向不變，但宗教與政治却合而為一。中世紀的歷史可以用一句話，即

由宗教勢力之離政治勢力而獨立，到宗教勢力之超越政治勢力而代替政治勢力。當聖奧古斯丁時，基督教已成羅馬帝國國教，君主皆已信仰基督教，乃力倡實現「天國於地上」(The City of God on Earth)之說，他鼓吹若果君主能運用其權力以促基督教之推行，則爲上帝之忠僕，其國將成爲地上之天國。自十一世紀起，教皇大格雷葛利 (Gregory the Great) 力持教會即天主的城市之說，因此政治上的君主必須聽命於教會。到格雷葛利七世，認教會之權高於一切，教皇有節制政治君主之權。教皇有權取消不服從教會命令之君主。國君即位須履行教皇授冕之禮，方屬有效。格雷葛利七世曾取消亨利第四（意大利和日耳曼的國王）的王位。亨利第四亦足立於雪中三日，以求教皇接見。教皇不許。後來亨利第四乃另召集一宗教會議，推翻教皇格雷葛利七世，另立克利孟特三世 (Clement III) 爲教皇。此新教皇遂正式授亨利第四以冕。

到十六世紀時，遂有王權神聖之說以抵制教皇之權。一爲教權過渡到政權之策略，有政權者即有教權；一爲給政治權力一種神聖的保障，不致爲教會所奪。

喀爾文（一五〇九——一五六四）乃宗教改革之最有組織力的領袖，建立一神權政府(Theocratic Government)於日內瓦，以與政府聯絡，以代替教皇專政。他所創立的教派，後來發展成爲一種教會的代議制，至今長老會猶保存此制。

凡此種種，都是基督教與政治混合後，所產生的問題，所發生的影響。據蒲徠士說，「耶教與政治混合，教會與政府爭權，其結果，教會的目的雖在基督化世界，反而此世界現世化基督教。基督教本是純潔高超的宗教，一經現世化，則基督教失其純潔化生力化的精神使命，而與其最高理想漸離漸遠。」施爾生說得更爲明激，他說，「只要基督教與政府分權或爭權，不論各舊教之管轄政府或如新教之爲政府所管轄，皆足以失掉基督教之宗旨和力量。基督教原來是與現世搏鬥的宗教，一個不與現世搏鬥的基督教，爲政府所承認所保障所贊助的基督教，已非眞正老牌的基督教了。」基督教與政治混合後，既喪失其眞精神，於是教會只成爲基督教之空殼，而基督教之眞精神將別尋途徑，另有所表現矣。

基督教精神由出世轉而趨向入世

基督教初離政府獨立，雖自成一教會政府。事實雖異，其理想則一：即初欲離政治而追尋天國，繼欲即政治而實現天國。方法雖異，出世尋天國之理想則一。但文藝復興與宗教改革使基督教精神根本改變動向，由出世而入世，新人居於新世界的近代自覺，使基督教徒從他界天國的睡夢中覺醒轉來。近代的浮士德精神即轉了動向的新耶教精神，但不欲升入天國而欲以靈魂換取現世的快樂知識和權力。換言之，即欲即現世而追求無限，實現神聖。浮士德原本是在寺院中研究神學的博士，其轉向現世象徵着整個基督教精神之轉向。

滾說基督教由出世而轉為入世的動向，日爾曼人要負大部份責任。日爾曼人當時本一新興民族，毫無厭世出世思想，但被武力征服，被強迫接受基督教。結果日爾曼人並未基督化，而基督教倒反被日爾曼化了。德國人的史詩尼伯隆根歌（Nibelungenlied）有似荷馬的伊里亞，崇拜英雄，歌頌戰爭。德國人的情詩，寫靑春愛情的快樂與悲哀和人世的可愛。這些都是使得基督教轉向的重要因素。所以自十六世紀迄十七十八世紀以來，代表基督教與精神的人物，已不復是寺院的僧侶，教會的牧師神父等人了。而是文藝復興後具有浮士德精神的新人，宗教改革後具有信仰自由的個人。不服從君主，亦不服從教主，個人內心的理性，自然之光，才是各個人所應當服從的。昔日犧牲自我死在十字架上的耶教烈士，到此時已轉變為具有戰爭思想和信仰自由的科學烈士哲學烈士了。昔日在上帝前一切人平等的信仰，已轉變為天賦人權，人人自由平等的新思想了。昔日老死在寺院裏的僧侶，已轉變成具有冒險精神犧牲性命於異域的傳教士了。昔日追求無限企仰縹緲虛無的天國的精誠信徒，現已轉變成冒險犧牲遠涉重洋攫取金寶奇珍的探險家了。

基督教精神之表現於愛國主義

歐洲經過文藝復興與宗教改革及十八世紀之開明運動後，舊的宗教信仰神學思想已根本改觀，根本轉變動

向。宗教思想亦經過理性化，漸由有神論而趨於泛神論。制度方面，則以新興的社會組織，政治組織，甚或文化組織，代替舊日教會的神聖權威。且由自由獨立的個人，進而發展爲自由獨立的國家。因而基督精神亦多表現在愛國志士身上，昔日之敬事上帝，轉變成近代之忠愛祖國。此種精神之最高表現，可以黑格爾之哲學爲代表。關於這方面的思想，黑格爾於其歷史哲學中發揮得最爲明澈。其思想約可分四點條列之：

（一）上帝即是理性，理性之所在，即神聖之所在，理性之表現，即上帝之工作。他說：「理性和神聖的命令是同義的」。「現世生活是神聖天國之積極的確定的表現」。「世界的歷史乃是精神之實現與發展的過程，亦即所以證明天道之公正。惟有這種見解才可以說明人類已往的歷史以及現今事變的發展，並不是沒有上帝作主宰，而乃即是上帝的工作。」（見歷史哲學導言）

（二）日爾曼人是基督精神的代表，教會不能包辦上帝，人人都有宗教的使命。他說：「日爾曼人爲基督精神之負荷者，不惟當使自由觀念具之於心志，且當使之表現於事實。」（同書頁三四一）又說：「普通人與教師無區別。人人皆有心，人人皆可直接認識眞理，教會階級中人，不能包辦眞理，不能包辦精神生活。」（同書頁四一六）

（三）如果可以說中世紀認宗教爲一國家，則黑格爾便是認國家爲宗教。凡政治社會文化道德的各種組織，黑格爾認爲皆是上帝的表現，均分有神聖性。他說，「法律，憲法，典章制度，皆宗教之表現，皆有宗教的意義與功能。宗教是政治的基礎，政治與法律皆宗教之表現於現實世界者。政治道德法律等是神聖的。嫁娶是聖潔的。家庭是道德組織，亦有宗教功能。因此由良心或自由意志出發以服從法律，以盡對國家之職責，亦是神聖的天命。……（就一個公民而言）沒有比對於國家之忠愛可視爲更高或更神聖的職責。」（同書頁四四九）

黑格爾這種思想本質上並不見有何錯誤，彼欲將宗教納於理性之內，而且與儒家思想最爲接近。如彼認上帝是理性，與儒家天者理也之說，頗有相通處。至認理性的命令即神聖的命令，世界歷史，人文進化，皆所以表示天理天道，人人皆可於其本心中知天見道，認識眞理，人人皆有傳道行道的宗教使命，非獨立的教會階級所

能何辦。凡此種種看法，皆儒家宗教觀應有之義。至黑格爾欲將宗教與政治打成一片，尤其認家庭為有宗教功能的道德組織的說法，可以說是道出了儒家傳統的思想。蓋傳統儒家即認家庭及國家皆是有宗教功能的道德組織。所以儒家中理想的天子皆奉天命而有其位，替天行道，不僅是政治首領，而且負有精神的宗教的任務。如天子有祭天祭宗廟等宗教職務，及宣恭虔誠，畏天命，畏天意的宗教修養。（其實昔日中國皇帝之黎明臨朝，其儀式隆重，頗富有宗教意味，而與今日之元首循例按時辦公之純基於方便實用者不同。）即大臣亦有「燮理陰陽」的宗教職責。總之，我的意思，中國儒家數千年來的傳統，是將宗教與政治及家庭生活打成一片，故僅有禮教之名，而非離政治而獨立的宗教。而西洋的傳統基督教，乃是離政治而獨立，有超出現世使命的宗教。而黑格爾政治與宗教打成一片之說，用來發揮儒家學說却頗有契合處，如用來現世化國家化基督教，則反而有流弊滋生。試一察看下面所列各事實，便可見一般：

據辛克萊在宗教的利益（Upton Sinclair: Profits of Religion）一書中所引述，謂德皇菲力克大帝，自己不信宗教，而強迫軍士崇奉上帝，絕對服從。菲力克大帝嘗說：「如果軍士開始思想，便不會忠於職守。」他又將新教各派，統而為一，叫做路得教會，路得教會以後可以說是普魯士國家的一部門，也可以說是政府權威的一分支。俾斯麥說，「基督教是普魯士的堅實基礎，沒有建築在別的基礎上的國家，可以永久存在。」至於德國新教的牧師，當其就職時，必須作下列之宣誓：「我將以至誠服從並效忠於普魯士國王。我將努力養成人民忠愛祖國，服從法律，尊敬國王之忱悃。凡於公共治安有害的結社，我絕不贊助參加，凡有危害國家之密謀，我若有所知，必首先報告國王。」德皇閱軍演說曾有這樣的話：「大家須緊記日爾曼人是上帝的選民。我，德國的皇帝，是直接承受上帝的精神。我是上帝的降衷。我是上帝的寶劍，上帝的武器，上帝的戰將。凡不服從不信仰而怯懦的人，必受災殃與死亡的懲罰。」當上次歐洲大戰時，德國牧師 Lehmann 說：「德國是上帝所計劃的世界的中心。德國之與全世界宣戰，乃是上帝的精神對於世界之污濁，罪過，奸邪的懲膺。」又牧師 Koenig 說，「我們之十戰，乃是上帝的意旨。」牧師 Rump 說，「我們的失敗會不會上帝的兒

子在人類手的失敗。我們爲耶穌爲人類而鬪爭。」由此足見此時德國的宗教已成政治的附庸，教會及牧師已成爲國家主義的宣傳機構了。不僅德國如此，歐洲其他國家亦莫不如此。所以有人曾慨歎道：當上次大戰正酣之時，德國人說：「上帝在我們這邊」。法國人亦說，「上帝在我們這邊」。但他們都不知道，他們應站在上帝這邊。

新教之於德國，一如舊教之於義大利。義法西斯黨已認天主教爲義大利國家機關之一。義之哲學家克洛齊(Croce)據歷史眼光述說道：「在十七世紀時，義國分離散亂，毫無國家意識。但惟天主教會尚多少保留着幾許民族精神。」墨索里尼的演說有云：「羅馬傳統的偉大精神，今日惟天主教可以代表。天主教之發展，四萬萬教民之增加，認羅馬爲精神中心，實爲義大利極感興趣極可自豪之事。」法西斯政府的法長 Rocco 也曾說道：「宗教在人民生活很根本，天主教是義大利很重要的一個組織，一個與義大利國家之歷史之使命有密切關係的組織，是絕不可忽視的。」由此足見天主教是義大利民族主義之母，有提高義大利國家光榮的功用，乃是不可否認的事實。其實近代西洋基督教傳教士之到各國宣傳宗教，至少有宣揚國威，爲國爭光的附帶使命，亦是誰也不容否認的事實

再就客觀事實上說，國旗與十字架有同樣神聖不可侵犯之象徵意義。國歌，愛國歌，與頌神詩有同樣之感人能力。民族英雄愛國烈士之崇拜，實無異於宗教上對於聖賢之崇拜。至於征服世界之雄心，與夫強迫異族接受本族之文化，實不啻耶教傳播福音精神之民族化現實化。耶教之傳教士，從開拓殖民地的觀點看來，實無異爲征服他民族之急先鋒。

耶教精神之表現於共產主義

耶教精神之由出世轉爲入世，其現世化國家化與政治化成一片之情形，已如上述。但國家並非人類最後最高之組織，僅不過人類政治生活之一階段，一方式。且由國家主義資本主義之發展，而成爲有侵略性之帝國主

義，因而引起共產主義無產階級革命之大潮流，而耶教之精神因而亦寄託其新形式於共產主義中，乃極自然的趨勢。且依「政治基於宗教」的原則，若共產主義不能表現耶教之精神，亦不會有盛大的發展。所以認共產主義爲一新宗教，認共產主義者爲耶教精神之新承繼者，的確不失爲有歷史眼光的看法。共產主義者要想徹底改造世界，要想把世界秩序倒轉過來，要把他們的理想強迫全世界接受，及其以白熱的熱忱信仰主義，以犧牲性命的精神宣傳主義，一一皆與我們所描寫的耶教精神極近似。至於共產主義者之崇拜馬克思列寧絕不亞於基督教中人之崇拜耶穌聖保羅。其信仰資本論不亞於耶教徒之信仰聖經。其辯證法唯物論的公式，頗似基督教的神學。其宣傳員之四出活動，與基督教的傳教師同一精神。所不同者共產主義者隨宗教政治化政治宗教化的大潮流之後，以政治作宗教，寫全部宗教精神於政治，而表面上揭起無神論反宗教之旗幟罷了。

至於共產主義之興起，耶教中人亦有其一段貢獻，稱爲烏托邦的或基督教的共產主義，以示有別於現代所謂科學的共產主義，更是人所共知的事實。上面曾引述過的美國左翼作家辛克萊於其宗教的利益一書中曾力言耶穌爲無產階級革命的創始人。並謂「無論耶教種種污穢歷史，無論耶教如何受有產階級利用，但總無法在世人記憶中，掩沒此無產階級革命的領袖——耶穌。」英國名政治思想家拉斯基（Laski）著有一冊論共產主義的專書，曾很切當地說過：「布爾塞維克黨與耶穌會(Jesuits)最爲相似。皆有謹嚴不屈的信條，皆一般的訓練與紀律，對於主義之熱情的忠藎（passionate loyalty），並具有無涯的信心。耶穌會人之到中國傳教與共產黨人之到蘇聯殖民族宣傳相似，其皆爲主義爲黨服務，無個人目的亦相似。其自信必得最後勝利以至於發狂，爲目的而不擇手段亦相同。共產主義者與穆罕默德的信徒，克林威爾的鐵騎軍，日內瓦喀爾文的信徒，其行徑皆極相似。總而言之，我們對付共產主義實在是在對付一種新的宗教。(Any one who deals with communism is dealing with a new religion)」。（見拉斯基著共產主義一書頁五一至五三）。由此足見共產黨之攻擊宗教，因爲彼自己是一種宗教。共產黨人之斥宗教爲人民的鴉片煙，其實共產主義亦是一種人民的鴉片煙，有麻醉青年的效力。

結論

以上對於基督教與政治關係之發展的趨勢，加以史的敍述，篇幅已嫌甚多，茲特以最簡要的語句，將這番史的研究所得到的教訓和結論，綜述於下：

(一)基督教，概言之，宗教，是一有機的發展與政治的演變，和其他文化部門的演變一樣，皆在不斷放棄其舊的形式，而在創造其新生中。有的人只就表面上着眼，說宗教將趨於消滅，基督教已在西方社會中根本衰落。這乃是缺乏文化眼光的話，理論上事實上均不可通。殊不知宗教亦隨學術文化之進步而進步，之開明而開明。「一個開明的時代即有一開明的宗教」(An enlightened age has an enlightened religion)，黑格爾這話確是至論。

(二)宗教與學術相同，皆是超政治而有其獨立的領域和使命，但又有指導監督扶持政治而為政治奠堅定基礎的功能。如宗教學術完全與政治分離隔絕，則政治失其指導監督輔助的基礎，而陷於腐敗暴虐，庸俗黑暗，而宗教學術亦陷於孤立枯寂失其淑世的效用。如宗教與學術失其超然獨立的使命，為政治作工具作使婢，使人覺得政治之外，無超世俗脫形骸的宗教，宗教之外，無不受教會束縛，神權支配，基於實際需要人羣現世福利的政治，如中世紀的教皇專政，如狹義地以國家為宗教或極端地以共產主義為宗教，皆有損於宗教之超世俗的尊嚴，而使政治為狂誕的信仰，強制的信條所支配，而有損於理性之自由行使。欲保持宗教之超世獨立的尊嚴與求人羣精神的皈依，則真純的佛教和耶教，皆有其不朽的貢獻。欲宗教學術兼監督輔導並純潔化政治之功用，而不流於功利和狂誕，則儒家對政治的態度實提供一極好之典範，而黑格爾的宗教思想，亦大有可供借鑑處。

德國文學與哲學的交互影響

中國自新文化運動以來，提倡新文學新思想已有二三十年。但無容諱言的，始終尙乏偉大的新文學作品出現，而哲學思想亦仍嫌貧乏空疏。這原因固然很多，但其中之一，可說是由於哲學與文學缺乏聯繫。沒有哲學基礎的文學，總難免於膚淺，纖小，不夠深邃，缺乏偉大題材。缺乏文學陶養的哲學，總覺少眞實內容，沒有力量，不能感人，不能推動時代。因此就令我想到康德和歌德時代的德國。他們兩人生平的先後同時代表了德國哲學和文學上的變革搖籃。自康德至黑格爾的四十年中（約自一七八〇至一八二〇），不僅哲學得到比美希臘蘇格拉底到亞里斯多德時期的高度發展，而文學在歌德的領導之下，亦是一最光明燦爛的時代。哲學與文學互相取與，互相鼓舞，得到最美滿的聯繫。我們在這裏略談德國文學與哲學的交互影響，希望可提供我國文學與哲學的新發展中一個借鑑。

在講德國文學交互影響之前，試先討論一下文學與哲學的一般關係。在整個文化史上，可以說哲學與文學，較之與其他各部門文化的關係，最爲美滿諧和。就哲學與宗教的關係言，有時宗教利用哲學作辯護信仰的工具，有時宗教又反對哲學，逼害哲學家。就哲學與科學的關係論，有時哲學與科學不分，但有時又互爭地盤，有時科學斥哲學爲玄虛，又哲學又說科學只知現象，不見道體。換言之，哲學與宗教科學的關係，雖甚密切，卻亦常有衝突排斥的地方。而哲學與文學卻始終維持友好的關係。兩者關係既極親密，又係同出一源。表面上看來，哲學求眞，文學求美，兩者的性質，使命，範圍，方法，功用皆不同。但須知文學以求美爲主，亦兼求眞善。文亦所以載道顯眞，有提高人類道德意識的使命。哲學以求眞爲主，亦何嘗不兼求美善。詩人濟慈所謂眞卽是美，美卽是眞，洵是洞澈底蘊之言。蘇格拉底式的哲人，莫不是兼眞理的教師和道德的教師於一身。彼單講哲學，而無文學科學宗教道德等以充實其內容，往往陷於空洞抽象，枯燥無味，可以斷言。文哲兼

相互通之義，於此顯然可見。

文學與哲學不僅是「生活的表現」，如安諾德之所說，而應是精神生活的表現。精神生活即是價值體驗的生活。眞美善的價值之活動於內，名爲學養，眞美善的價值之發抒於外，名爲文化。文學哲學皆表現價值之不同部門的文化。精神生活即是與整個時代，整個民族，發生有機聯繫的生活。當個人生活與時代精神或民族精神打成一片時，則這個人便算有了精神生活，由他的精神生活所發抒出來的文學哲學，亦即時代精神民族精神之表現　而決不僅是文學家哲學家個人生活的表現。精神生活即是人格擴大發展的生活。凡妨害個人人格的生活必不是精神生活。在精神生活中，人的己性得到實現，他人的人格亦得到尊重。所以文學哲學同時又是人格的表現。費希德說過，哲學是人格的寫照。其實詩以言志，文學更是人格的寫照，但這並非是說文學哲學只是主觀的。蓋個人之志趣，性情，性格，到了眞誠純潔之時，亦即普遍人性之代表和寫照，而與偏執之主觀意見，大不相同。

就文學與哲學發展的次序言，大體上說，文學常在哲學之先，即文學常先影響哲學。文學比較是情感的表現，文學家的特色是感覺的銳敏，情感總比較易於感受，亦易於表現。在文學內，較富理智色彩之小說　其產生亦較後於較重感情的詩。在哲學內，最初期的哲學著作，無論中國西洋，亦多有用詩的形式寫成的。文學上所感到所暗示的眞理，哲學家得之，加以理智的系統化而得切實把握，所以其工作總是較後一步。譬如，佛學輸入中土後，中國文化應取的途徑，有敏感的詩人韓愈，早已看到了。他早就提出擯斥佛老，遠紹堯舜孔孟的正統的主張。但他提出的方案，直到宋代的一些理學家才加以系統的發揮出來。所以黑格爾論絕對精神之表現，其次序爲由藝術而宗教，而哲學。亦多少表示先有基於情感的藝術，次爲基於意志信仰的宗教，後爲基於理智概念的哲學。故哲學後出，亦所以集藝術與宗教之大成。由此足見就時間與理論言，文學似都在哲學之先。

在中國，凡是一個能負荷民族文化的學者，必須具有三方面的學養，一爲詩教，二爲禮教，三爲理學。若缺其一，他的學養便欠充分。而在西洋有恰與此三者相當的學養，就是藝術，宗教，和哲學。西洋的文化負荷

者，在技能，政事，學術各方面的表現，雖各有專長，但在文化陶養方面，必須三面都有基礎。中國的理學，乃集詩教禮教的大成，包含有詩教的美，和禮教的善。而在西洋則哲學須包含藝術文學的美，宗教道德的善，才能成爲一個偉大的哲學系統。所以文學與哲學發展的次序，亦就可簡單地說，文學是哲學的準備。還可以說是代表哲學立場的應有的看法。但若另從文學的立場來說，亦可說哲學只有抽象的眞理，而文學乃更進一步有具體活潑的眞理。哲學的眞理只在腦子裏，而文學的眞理則在心坎中。如此則哲學是文學的準備，由哲學更進一步才可升人文學的堂奧。而且詩教亦儘實可以說是集禮教與理學的大成。其實任何一種偉大充實的學問，都是許多學問修養的結晶，都是一種集大成。譬如，杜甫的詩，說者都稱「此老胸中有大事在」，他的詩中，有自然的觀察，政治的思想，經濟社會的材料，藝術的欣賞，文化歷史的批評，人生宇宙的見解等等。他的詩亦是集他的生平，他的時代，和民族文化的大成。

談到本題文學與哲學在德國的關係，我們可以舉幾個人來略加敘述。

首先須得說斯賓諾莎（一六三二——一六七七）對於德國文學的影響。他是一個生長在荷蘭的猶太人，是一個泛神論的哲學家。他認爲神卽是理，理無不在，故神亦無不在。他又說，神卽是自然，自然就是神的自身。故一切自然事物都是完美的，有理的。存在，力量，完美，在他看來，是合一的。這代表他肯定自然與人生的近代觀點。例如一個跛子，就常人的偏見看來，好像是不完美的。但就自然或神的觀點來看，他仍不失爲一個完美的跛子。科學家與醫生亦可把他當作完美的對象來研究，畫家亦可把他當作完美的人物畫的題材。換言之，一般人認爲醜惡的，不完美的，一樣地可作完美的科學研究和藝術欣賞的對象。這種反對人本的主觀好惡的觀點，在十七世紀的歐洲是有革命性的。他又堅決反對意志自由的學說，他說人的意志完全爲先前條件自然律令所決定，意志自由只是主觀的幻想。不惟人的意志不自由，在某意義下，卽上帝的意志亦不自由。譬如上帝，卽無創造四方的圓形的自由，亦無使三角之和不等於兩直角的自由。他的思想太超出他的時代了，他死後百年內，不爲人所注意。直至十八世紀，德國的文學家兼批評家萊新（G. E. Lessing 一七二九——一七八

一)出，他才潛心對斯賓諾莎的著作加以發掘和研究，而把他的思想融化在自己作品中。萊新死後，孟德爾生(Mendelsohn)為他作傳，竟不知萊新曾受斯賓諾莎影響這回事。後經哲學家耶柯比(Jacobi)與孟氏通信，往復多次，力為揭出，始大白於世。據耶柯比說，萊新在生時，與他有一次私人談話裏，曾說過，「除了斯賓諾莎的哲學外，沒有別的哲學。」他又曾詰問過萊新，謂斯賓諾莎反對意志自由，似乎不無偏蔽。萊新替斯氏辯護道：「我看，你也許願意你的意志自由，我卻不需要意志自由。」萊新的意思大概是說，我只是依理而行，物各付物，當行則行，當止則止，一以自然為依歸，實在用不着主觀的意志自由。斯賓諾莎的哲學對於萊新的影響，自經耶柯比揭出後，轟動當時德國學術界，引起各方面對斯氏哲學研究的興趣。斯賓諾莎在德國影響之深入而且大，殆與康德相等。受他影響最大的文學家，當推歌德。

歌德(一七四九——一八三二)自幼便覺得石頭花草流水都充滿了生命，整個自然都是生命力的表現。他的詩歌即所以揭示自然之內在的光明燦爛的神聖生命。所以他對於斯賓諾莎神即自然之說自始即有先天的契合。他在一生中曾三次研究斯賓諾莎的哲學，而一次比一次更多心得，一方面歌德詩人奔放的感情到了不可壓抑時，常須斯氏森嚴理智去救治之，沈靜之，使之純潔化。一方面他又覺得斯氏冷靜的理智的哲學系統的深處，實蓄着詩意和真情，頗能與他自己的心情引起共鳴。對於意志自由問題，他亦贊成斯氏的決定論，他認為除順必然的本性和天然的法則外，沒有別的自由。他曾經說了一句雋永而寓深意的話道：「你禁止蠶子吐絲嗎？」他的意思是說，蠶子吐絲是出於天然的本性，是決定了的，無可逃避的，但亦是蠶子的自由之所在。他晚年對於斯氏「道德即是道德自身的報酬，別無外在的報酬」，或「道德本身即是幸福，幸福並不是道德的報酬」的說法，尤多感悟。他常應用此理來講藝術，認為藝術本身即是目的。詩人的歌唱一如枝頭鳥兒的歌唱，完全出於天籟，本身即是無上的歡樂，並無外在的目的。

知道了歌德受哲學影響之深，再看康德所受的文學影響。康德最初喜讀英國斯威福特(Swift)的小說。斯威福特以文筆尖刻善於諷刺著稱。他的小說常喜描寫人生的弱點，人性的疵弊方面。康德的思想相當冷酷而

悲觀，且曾著論力言人性之澈底的惡。'das Radikale Böse der Menschlichen Natur)與讀他小說似不無關係。後來他又讀到盧梭的小說，思想亦稍有轉變。康德的生活極有規律，每天起居飲食，以及散步睡眠都有一定的時間，數十年如一日，從不少爽。據說他有一次因讀盧梭的愛彌兒，竟讀到通宵不睡，自己打破他多年來的規律。盧梭主性善，主自由放任，喜歡描寫人性之天眞純潔方面，恰好與康德認人性惡而嚴肅克制的態度相反。康德素昔崇理智與學問。素輕視那缺乏理智，沒有學問的人。他簡直以爲沒有理智與學問的人，爲不可救藥。但自讀過盧梭的著作後，他才慢慢覺得愚夫愚婦亦有其天眞可愛處，而予以同情。他並且感悟到，哲學上的眞理，並不超越於一般人之外，哲學的眞理亦不過只是一般老百姓心坎深處的共同感覺之系統的宣洩罷了。

次於狄德，哲學素養甚深，影響哲學亦甚大，當推大詩人赫爾德林(Hölderlin)，他與謝林及黑格爾在中學大學均同學，友誼甚篤，他的思想成熟甚早，對他們兩人曾有很大的影響。三人在同學時，亦曾擁護革命，和政治自由。他們三人曾偷着往公園裏去植了一棵自由樹。赫爾德林是一個希臘迷，崇拜純粹的美。他同黑格爾一起共讀希臘悲劇，柏拉圖及康德的著作。黑格爾本來是一個缺乏浪漫情緒的「散文式」的人，因受赫爾德林詩興的鼓舞，亦曾寫過幾首詩，講泛神論的思想。當一七九一年黑格爾在大學畢業時，赫爾德林題了「神靈卽出現在宇宙中」幾字於他的紀念册上，充分表示泛神論的思想。赫氏認爲自然是諧和的美的，愛乃是一種宇宙的力量，充滿了全宇宙。愛是一種神祕的形而上的契合，他認爲感覺到自然，人生，英雄，神靈，皆有一種親屬關係，爲希臘人的宇宙觀之特色。換言之，人不僅是與大自然爲一體，而且與聖賢英雄神靈亦係同類。人人皆具有神性英雄性。神人不二，聖賢英雄亦可企及。理想的人類之教導，在於發揮並遵循其本性之內在律令，而不在於外鑠。他認爲抽象的理智不能把握神聖，惟當詩人靈感來時，卽可直見眞理。因此他提出，詩是哲學的起點，也是哲學的終點的說法。凡是這類說法，皆影響及謝林和黑格爾甚深。

現在說到謝林（一七七五——一八五四）。他的哲學被稱爲浪漫的理想主義。他可以說是德國當時哲學界受文學影響最深，而最爲浪漫派的文學奠立理論基礎的哲學家。他的哲學叫做「同一哲學」頗近於莊子齊物的

觀點，主張物與我，自然與精神打成一片，自然本身就是美的，具有精神性的，值得歌頌的。詩人藝術家，亦不過能保持其天籟回復其自然本性而已。精神與自然有一神祕的聯繫，內與外是合一而不可分。知外便知內，知內便知外，外界自然不過是表示吾人靈魂之深邃的記號而已。他重視藝術，藝術是用具體的形式以傳達無限的理念之媒介。藝術既有此種功能，所以應視作哲學所必不可少的武器或關鍵。謝林又與文學批評家希雷格爾兄弟（A. W. Schlegel and Friedrich Schlegel）友善，受他們的影響亦不小。最重要的就是他的夫人加洛林(Caroline)亦是一個女文學家。在這裏有一段文哲史上的佳話，應順便一敍：加洛林不唯是個文學家，而且又是一個奇特的女革命家。她初嫁了一位丈夫，生了一個女兒名叫阿姑斯達。她有一次大概因鼓吹革命，被捕入獄。經文學批評家希雷格爾（A. W. Schlegel），把她營救出獄。出獄後，她便再嫁給希雷格爾。不久便與哲學家謝林相識，對謝林甚爲傾慕，乃將她的約有十六七歲的女兒許字與謝林。謝林那時年約二十五六。但不久她的女兒便死了。而加洛林因愛謝林甚摯，於是她便與希雷格爾離婚，而改與謝林結婚。這已是她的第三次嫁人了。謝林受她的鼓舞，文思大發，連出哲學巨著多冊，一躍而取得費希德在哲學界的地位而代之。這眞可算得「文學與哲學的結婚」了。其後加洛林一死，謝林著作就少，哲學上的價值亦不如前了。

再說一說黑格爾所受文學的影響。黑格爾受赫爾德林的影響很大，上面已經說過，茲不贅述。黑格爾受莎士比亞的影響很大，這是很少人注意到的了。據說當黑格爾十四歲時，即有一位朋友送了他一部威蘭譯的德文課本莎士比亞全集。莎翁劇中常喜描寫辯證的或矛盾的人事現象。如常有「最貧窮亦即最富有」，「最受輕視亦即最受尊重」，「最寵愛的兒女成爲最仇恨的兒女」等等，當然很合黑格爾的脾胃。又莎氏劇中包羅萬象，最富於「具體」眞理。所謂「具體」即一中攝多，正中攝反，而不抽象孤立，執着一偏之謂。莎翁嘗描寫善人有弱點，或惡人吐善言，爲構成悲劇之一因素。而絕少寫照純善無惡，或純惡無善之抽象的理想的人物，即其着重具體之所在，亦即黑格爾哲學之精義。又莎翁漢姆雷特一劇中有一句名言，意謂唯一的問題爲是或不是，有或非有，而黑格爾的理則學，開首便討論有與無的問題。這與莎翁是否有關，誰也不能妄加揣測了。

黑格爾與歌德的關係亦極深。歌德長黑格爾約二十歲，爲黑氏之老前輩。黑格爾在耶拿大學的教職，大概出於歌德的推舉。黑格爾注重具體活潑有機的生命，而反對抽象的理智分析，自言曾得力於歌德的啓示。甚至於有人說，黑格爾整個哲學系統皆不啻是爲歌德式的人格作寫照。因爲歌德的生活是無窮的矛盾進展，經幾許矛盾，並解除矛盾，最後得到一完美的諧和和統一。而黑格爾的系統，亦是由指出各個思想之不斷陷於矛盾，不斷解除矛盾，最後歸到絕對理念中，而得一大諧和大統一。

次說席勒（Fridrich Schiller 一七五九——一八〇五）所受哲學的影響，和對於哲學的貢獻。他在德國文學上的地位僅次於歌德（但也有人說赫爾德林近來已被一些文學批評家提高到超過席勒的地位了）。他對哲學用力最深，於康德哲學尤有心得和發揮。康德所提出的肉慾與理性的衝突，席勒於藝術上去求得一調解。因爲藝術就是靈肉合一的產品。康德認爲自由只是靈明世界的理念，現象界中是沒有自由之可言的。席勒修正補充此說，提出「美是現象的自由」的看法。在美的經驗裏，「遊藝的衝動」(Spieltrieb)得發洩。在審美的經驗中，人自然能使感情純化，不期然而能高尚其志。野蠻粗俗的性行，都可不自知覺地化爲溫文爾雅。在遊藝機能發揮時，精神的理念具體化而支配着肉體，肉體要求提昇得與高尚情操合一。他認爲當靈魂克制肉體，肉體反抗靈魂時，人皆未能得充分發展。必須靈肉的衝突取消，完人方得實現。自然的欲求與道德的律令合一，換言之，人欲天理的一致，才是理想美滿的人格。歌德的人品就是這種理想的最高表現。他稱之爲「美的靈魂」(die Schoene Seele)。美的靈魂代表席勒靈肉理欲諧和，道德與自然一致的最高理想。他提倡美育，力言藝術對於道德生活之價值與功能。總之，他的思想代表康德的哲學與歌德的生活二者之調和與結晶。席勒的戲劇中，辯證法的意味甚濃，他常常描寫顚倒錯亂的矛盾現象。他常常暗示求生者反得死，求死者反得生，親者反成仇，疏者反覺親的矛盾道德。譬如，在聖女約安一劇中，他描寫許多跪地求饒命的士兵，皆被殺死。而一個誓死不降，甘願就死的敵將，反引起約安女郎的愛敬，而將他釋放。他又寫當約安女郎被全國的人奉爲神聖時，而他的父親反控之於法庭，指爲妖魔，結果竟被燒死。此種矛盾現象，皆是須要黑格爾式的矛盾思辯法去

加以解釋的。

席勒有首長詩叫做「大鐘歌」，據說是黑格爾極賞識極愛讀的一首詩。詩中由鑄鐘及婚喪大事均要在教堂裏行禮，鳴鐘誌慶弔說起，說到人的一生，由初生受洗，孩提生活，離家求學，向女求愛，入社會奮鬪，建立功業，以至老死，一階段一階段的，逐次加以描寫歌頌。此詩可代表雛形的「人生現象學」，將人的生活現象，依次發展的階段闡述無餘。而後來黑格爾似乎即採取此種方式，擴充成為「精神現象學」，將人類的意識現象，精神生活，加以分析闡述，由最原始的階段，依邏輯次序，矛盾進展，而最後發展到絕對精神的階段。黑格爾可以說是深得詩人之旨而發揮之，無怪乎他極愛讀席勒大鐘歌一詩了。又席勒還有一首著名的詩，叫做地球的瓜分（Die Teilung der Erde）。詩中大意說，當開闢天地之初，上帝命各色人等到地上去各佔地盤。於是農人佔據了田土，獵夫便佔有了山林，船夫便分有了江河，商賈便佔據了市場。唯有詩人最後趕到。而所有地球上各角落，均早已被佔領了。於是詩人獨自向隅，乃向上帝伸訴。上帝問他，當他們瓜分地球時，他往那裏去了？詩人答稱，他那時就逗留在天上，侍奉上帝左右，故去得太遲。上帝笑道，那末你就長逗留在天上好了。——這詩大意似暗示詩，哲學皆追尋神聖的本體界，自有其精神領域，不與研究現象界的各種自然科學爭地盤，似亦寓意甚深。

席勒以後，便須提到叔本華和尼采了。他們兩人更幾乎到了文學與哲學分不開之境，而尤以尼采為甚。叔本華的母親是一位女名士，亦有文名，常與當代許多文士交往。她的客廳裏也常有歌德的足跡。叔本華雖不滿其母之所為，與他母親的感情並不甚好，但文學方面的興趣，似亦受他母親的影響不少。他因自幼即與歌德有接觸散步的機會，所受歌德嘉勉。歌德和康德可以說是他文學哲學兩方面最欽佩受影響最深的兩個典型人物。至於他的悲觀主義，一方面或由於佛學思想的影響，一方面亦有甚深的文學背境。（他的神經有些不正常，心理有些變態，恐怕還不是主因。）因為他常喜列舉些古今文學家描寫人生痛苦的話頭，作為他悲觀的實事證據。他的悲觀論並不消極厭世，更不是教人自殺。他指出人生是可悲憫的，生活之欲，是應放棄的，但對於人生失

望，卻更好集中精神向藝術與科學努力，更有超出意欲掙扎後的恬靜莊嚴的眞美境界。叔本華的思想雖可說是爲文學藝術所浸透，他仍是一個哲學家，不過是一個文章甚美的哲學家而已。至於尼采究竟是一文學家抑是哲學家，實難辨別。他眞是使哲學與文學打成一片了。他的哲學見解大都以詩的方式寫出。既是詩亦是哲學。許多人常常從政治和國際和平的立場去攻擊尼采，把尼采誤解爲法西斯蒂的代言人，固欠平允。另有一些認現今世界爲戰國的世界，提倡戰鬭精神，武力至上的人，便想從政治和戰爭的立場去推崇尼采，似亦無甚意味。我覺得要了解尼采最好從文學和藝術的立場出發。他認爲人有求權力的意志。這種意志乃生物進化的動力，亦即生機或生命力之所在。應聽其發展，求其滿足，不可壓抑，以挫喪生機。但發展滿足之道，並不僅在人世物質上或軍事上的征服。因爲物欲或征服欲是永遠無止境，永遠不能滿足的。唯有在藝術的創造中，才能得到權力意志的最高滿足。他似乎在預言美的無限力量，和天才藝術家之睥睨一切唯我獨尊的氣概。尼采的超人哲學，即欲教人超脫世俗，超出人生塵世的拘束，過隱君子式的藝術家的生活。他的思想實不啻是他一生寂寞的生活的寫照。所以他的着重點似在超人生，超世俗，而向藝術努力。即如叔本華的悲觀論亦不過對擾攘塵世的生活抱悲觀；而主張在眞理的追求，藝術的欣賞和宗教的悲憫中，去求精神的最高滿足。所以兩人的思想就這點言，乃是一貫的。都在爲藝術文學科學尋求理論的哲學的基礎。我們似乎要從藝術的觀點去了解尼采，欣賞尼采，始能得到他的好處。

以上已約略敍述了德國文學哲學交互影響的情形。至於如尼采那樣文哲完全不分，融爲一體的情形，恐只是可遇而不可求的偶然現象，並不能認作典型的標準。最好是兩者分開，但又能互助。哲學中有文學的精意，文學中有哲學的境界。眞正的文學家，他的的性格，生活，意境，方法，都是文學的，但骨子裏卻含有哲學成分。典型的哲學家，亦無處不合於哲學的規範，但卻又不乏文學的素養。像尼采那樣文學與哲學不分，和美國哲學家詹穆士的哲學與心理學相混的情形，使哲學家看了以爲他們是講的文學或心理學，使文學家和心理學家看了，又以爲他們是在講哲學。這實不可爲訓。故兩者雖有極密切的關係，但又彼此各有其獨立範圍，不可混

術不分。

我國過去若干年內，因爲哲學與文學的聯繫不夠密切，甚或互相排斥，致兩者皆因孤立無助而受損。希望以後文學家更多能接受些哲學的助益，哲學家亦能多從文學中去求教訓。庶幾兩者均可得更高的發展。

納粹毀滅與德國文化

納粹主義試分析起來大約不外三個主要成分構成的：一是種族偏見，一是政治獨裁，一是武力征服。種族偏見是違反各民族自由平等的大同思想的。政治獨裁是違反民主政治的大潮流的。武力征服是擾亂世界和平的。而這三個成分在納粹的德國都發展到最猛烈最極端的發狂的程度。因此納粹主義便成爲全世界所深惡痛絕的惡勢力，所須竭力隔離消滅的疫菌。

自從納粹德國無條件投降，德國土地被盟軍佔領後，納粹主義的德國總算毀滅了。不過我們所最關心的是德國文化的前途究竟如何？納粹的毀滅，德國的被佔領征服，是否即是德國文化的毀滅？

要答覆剛才所提出的問題，首先我們要明白，單就種族偏見，政治獨裁，武力征服三種特性而論，不僅德國有之，亦不僅法西斯的義大利及日本有之，其他國家或民族，在某一時期內，或在某種方式下，亦或多或少，或明或暗，難免不潛伏着一些這三種成分的病菌。不過納粹的德國，特別病症深重罷了。我們打倒了義大利德國及日本之後，尙須不時提防變象的潛伏的納粹病菌的復發，才足以確保戰後世界的永久和平。

日爾曼人是一個比較新興而富於野氣的民族，正到了「血氣方剛，戒之在鬬」的壯年階段。他們對於自己優秀的種族和燦爛的民族文化，素有驕傲的優越感，對於國內的猶太人素有厭惡憎恨的情緒。他們的民歌和兒童故事中充滿了謳歌戰爭崇拜英雄的武勇精神。再加以傳統的容克世家培育作戰人才，參謀本部籌劃作戰機構，所以，他們具有種族優越感，反對猶太人，服從獨裁的領袖，喜歡戰爭，是很自然而無足怪的。但是將種族偏見，政治獨裁，武力征服發揮到了極端不合理，兇惡毒狠，甚至發狂而自趨毀滅的程度，這卻不是日爾曼民族性的自然發展，而是有了病態，走入歧途了。因此我們可以斷言，希特勒和他的黨徒，乃是日爾曼民族不肖的子孫。他們沒有正當地合理地發揮他們民族性中的優良成分。不啻是政治外交上，沒有俾斯麥的明智作

風，軍事上未作到避免兩面作戰加強右翼的祖宗遺訓，尤其在文化方面，他們是德國文化的罪人。我們當想不到至中至正大聖大賢如康德歌德的後人，會橫蠻無理發狂失性到希特勒及其黨徒的地步。

康德著三大理性批導，發揮人類理性的光輝，永爲人類文化進步的明燈。康德強調理性的立法作用，認理性之自立法度自己遵守爲自由的精義。歌德完美健全的人格，是近代完人的典型。（當拿破侖晤見歌德時，他不禁高叫一聲道：「這才是眞正的人」。）歌德以老虎之保衛其巢穴，形容人之應保持其自由。費希德以自由觀念爲其全部哲學的中心思想，他的告德意志國民演講，爲被壓迫的民族，反抗侵略，爭取民族的自由復興，奠定精神的基礎。黑格爾以人類整個歷史爲理性或自由精神實現其自身的過程。黑格爾批評黷武主義的拿破侖道：「拿破侖以蓋世的天才來爭取武力的勝利，實正所以表示徒特武力之究竟不値一文錢。」總之，德國的先哲蔑視拿破侖的武力，認爲一文不値，而希特勒反去模倣拿破侖。德國的先哲尊重人類自由，教人自立法度，自己遵守。而希特勒抹煞人類自由，奴役人民。德國的先哲崇尙理性，發揚文化，而希特勒摧殘理性，毀滅文化。德國會產生希特勒這樣的敗家子，闖下滔天大禍，眞是德國文化的不幸。凡是愛好德國文化的人，都應同感悲傷。只有一些無知淺見的人，才會由於見得納粹的失敗，因而根本懷疑德國燦爛時期的文化和哲學本身。

康德和歌德時期典型的純眞的德國文化，早已普遍化成爲世界的文化的一部分。德國從康德到黑格爾時期的哲學，其影響早已遍及了全世界，在英法美義各國，皆已有新康德學派或新黑格爾學的興起。歌德和席勒，海涅的文藝，詩歌，不惟成爲人類欣賞歌誦的公共遺產，且已在各文明國家掀起新的文藝思潮。貝多芬，巴赫，莫查特，瓦格勒的音樂，亦早已普遍地震撼了世界各地愛好音樂人士的心弦。至於德國的科學家們對於各部門純粹科學的貢獻，早已爲舉世各國科學界所共同接受之處，更是不勝縷舉。所以，誰也看得出來，納粹儘管毀滅，而德國純眞的文化決不會毀滅。在當時納粹統治下的德國人，也許無法發揚德國典型文化的優點，我們相信，德國文化的火炬也會在別的地方或在後幾代的德國人裏繼續燃燒着的。德國的哲人素來注重精神價値，輕蔑商業文明。文化，學養，內心生活，眞善美的永恒價値是他們所特別追求愛慕的對象。使〔〕在物質文

明的世界中，而仍能保持性靈的高潔。德國的先哲對於純眞文化的貢獻，已成爲提高人類精神生活的寶藏。即以德國思想家中最偏激，最富病態，最爲世所詬病，提倡超人的哲學家尼采而論，誰也不能找出尼采的思想與希特勒的納粹主義有什麼直接關係。然而尼采的著作無論在那一個國家，也有熱烈愛好的讀者。而尼采對於文藝詩歌，在世界各國，亦都有其相當深遠的影響。

現在盟軍佔領德國後，其改造德國人民思想的教育文化政策，當然不外針對各種族偏見，政治獨裁，歌頌戰爭等納粹主義的要素予以澈底肅清，而從新灌輸以民治主義及自由和平的思想。在我們看來，除了一面灌輸新的民主和平思想外，另一面促使德國人回復到他們純眞的典型的康德歌德時期的重理性，重自由，重文化學術，內心生活的健康正常的思想，使他們鑒於納粹主義之走入歧途，而回復到原有的正道，鑒於納粹主義之陷於病態，而恢復其原有的中正健全的思想，亦是使今後德國人在文化上走入新途徑，以期將來有所貢獻的一個辦法。

諸葛亮與道家

最近讀到大公報王芸生先生的論諸葛亮上中下三篇，頗多新穎而富教訓，令人深思的意思。篇中批評諸葛亮兩點：第一，養才與用才皆嫌不足。第二，伐魏的軍略有錯誤。前一點，是多少採取王船山責先主君臣「勤於耕織，察於名法，而於培養人才涵育薰陶之道，未之講也」的說法，而加重發揮的。後一點，亦是片面的採取王船山之說以贊助陳壽所謂「應變將略非其所長」的舊說。此兩點皆非芸生先生獨創的見解，前人論辨甚多，此處我們暫不加討論。他進而指出諸葛事必躬親，察察爲明的作風，最足以使他不放心用才，甚至於猜防人，不輕信人，足以害才而難於養才。他批評道：「諸葛亮本非常人，掌非常事，圖非常功，而細碎如此，怎樣可以？」是否完全切中諸葛本人的弊病，雖不敢說，然對於王先生之極力揭出治必有體及用才與養才的重要，其針砭時弊，供今人借鑑的用意，卻値得我們贊佩，和政治上人物的反省。

王先生復進一步推究出孔明事必躬親，察察爲明，不能養才用才的原因，乃基於他「法道合抱」的學養。他搜羅了一些事實，表明孔明的學養得力於道家法家，而於儒卻不甚相干。他說：「宋儒拉諸葛亮進孔廟，是牽強傅會的。換言之，他要推翻宋儒認「諸葛孔明有儒者氣象」的舊案。提出諸葛是屬於儒家呢抑是屬於道家及法家的問題。這卻引起我許多話要說了。

首先我們要分辨，孔明有道家法家的學養是一事，孔明是否有儒者氣象又是一事。譬如，朱子也有道家的學養，他的確曾經註解過道家的經典參同契，然而他不失爲集大成的正統儒家的代表，王陽明也曾泛濫於詞章，出入於佛老，換言之，他曾有很深的佛老的學養，然而他不失爲偉大的儒家。我們卽令承認孔明有道家法家的學養，我們亦不能因此便否認孔明是代表儒家精神的政治家。因爲具有法家道家的學養，也許更足以充實他儒家的學養，增加他學術思想裏的新成分，使他超出狹隘迂拘的舊傳統，而蔚然成爲一個新儒家。

王先生的主旨似乎要特別指出因爲孔明有「法道合抱」的學養，所以孔明是道家法家的代表，不惟他的學養與儒家不相干，而他的人品也不是儒者，不應像宋儒那樣牽強傅會，認孔明爲屬於儒家的政治家，因此問題的關鍵便不是孔明是否有道法學養的問題，而成爲（一）孔明是否道家？（二）孔明是否一申韓式的法家？（三）孔明是否一儒者？茲試就這三方面來分別討論：

對於孔明之是道家，王先生舉出三點說明：第一，孔明「淡泊明志，寧靜致遠」之教，是老子「致虛守靜，知黑守白」的意思。這種解釋，我們不反對，不過我們認爲孔明淡泊寧靜之教，不惟道出了儒道兩家的共同之點，且亦道出了千古學人應有的生活態度，所謂「平淡的生活與高遠的思想」(Plain living and high thinking) 實中外學人應有之風致。不能純認作道家一派的特徵。淡泊寧靜實以顏淵爲最好代表。「致遠」如果指曾子式之「任重致遠」，「明志」如果指表明忠貞純潔之志，無功名利祿，欺人孤兒寡婦之野心，如孔明受托孤後之所表現者，則儒家色彩亦相當濃厚。第二，王先生舉出諸葛集中有陰符經序及陰符經注二首及孔明爲阿斗寫申韓管子六韜一通，以表明諸葛之深得力於道家及法家。集中兩文是否確出孔明之手，王先生自己也說不可知。至後一事之果否屬實亦是問題。蓋當時阿斗，僅十六七歲，孔明平日以寧靜淡泊教子，而何以會親寫申韓六韜以教愚闇而性情未定之青年阿斗，殊屬不可解。且出師表明明懇切地以親賢臣遠小人之儒家的道德訓條教阿斗，而他前此何以會以申韓六韜之策略教阿斗，不惟前後不一致，而且也無甚意義。即使我們假定此二事屬實，亦只能表明孔明對於道家法家曾有相當研究的興趣，仍無法證明他整個人品及學術是屬於道家或法家。第三王先生提出「有機心」是道家的特點，且發現孔明用人行事頗具機心。這點或許是王先生全文中最新穎獨到之處。不過他對於什麼是機心，未加以明白的解釋或界說。就前後文的意思揣測，機心大概是指深藏不露，存心陰險，遇着適當時機，用巧妙的計劃剷除或陷害所欲剷除陷害的人。這似乎是將道家解釋成陰謀家權術家一流派的人物。王先生這裡看法牽扯出兩個問題（一）有機心是否道家的特徵？（二）孔明是否有機心？

關於第一問題，我們承認用陰謀權術去解釋道家，特別老子的趨勢，在中國政治策略思想上相當大，一如

將道家認作煉丹修仙的騙術相當大一樣。陰謀權術與煉丹修仙乃中國政治上文化上之黑暗方面，是開明時代，民主社會所須掃除廓清的。這似乎均非老莊的真面目，只代表被歪曲被惡化了的道家，或誤解老子所產生的流弊。從哲學史上，從老莊思想的本身，我們看不出老莊有提出陰謀權術機心的主張。反之，我們發現老莊思想富於詩意，富於山林隱逸和瀟灑超脫的風味，我們也發現注重歸真返樸，羨慕赤子嬰兒式的天真或天機，保持人的真性情，厭惡人世的繁文縟節權詐智巧，是老莊的特色。有機心似只是原始道家的真面目之歪曲誤解，惡化流弊；無論事實上或理論上，我們很難說，「某人有機心，故某人必是道家，」或「某人是道家，故某人必有機心。」因此我們無法承認有機心是道家的特質。

第二，談到孔明是否有機心的問題，王芸生先生舉出梁甫吟中「二桃殺三士」的計謀為極具機心的故事。意謂孔明喜梁甫吟，足見孔明有機心。他又舉出「數抑魏延，榮寵李嚴，都是深疑其人，而故為之陰抑或陽寵，都是機心的應用。尤其他臨終時的遺命，使魏延與楊儀相水火，使之一死一黜，而使蔣琬安然繼其任，最是運用機心的高峯作品。」這裏我們似應分辨計謀策略與機心的區別。用計謀策略以使敵人內鬨，以消滅反叛，似乎是兵家政家之常軌，而有機心似指自己內心不誠，動機不純，用陰謀設陷阱以陷害自己所猜疑忌嫉的人，但這被陷害的人不一定是敵人，也許是自己的親信或同僚。所以孔子言兵亦主「好謀而成」。陽明作戰，亦曾用計謀誘敵。說孔明好計謀策略，無人可以否認，且亦無足詬病。總之，為公為國，為除奸扶正而用計謀策略，絕不能謂為有機心。機心中必包含有私心。說孔明對人存有機心，不啻根本懷疑他的動機之純正，心地之光明，恐難免深文周納，陷於以己之機心揣度他人之機心。譬如，二桃殺三士的故事，是說晏子如何用計謀消滅敵人的勇士，謂他有機智可，謂他有機心則不可。

至於孔明之遺令，王先生既斷定是他運用機心的高峯作品，又批評他對這事的安排「極盡亂七八糟之能事」。他似乎說得太嚴刻一點，而沒有設身處地，細心體諒古人當時的情境。請試引王先生所服膺引用的王船山對此事的論斷，以解答王先生的批評。王船山說「武侯遺令魏延斷後，為蔣琬費禕地也。……必不可使仵蜀

著魏延也。延權臣於公。而雄猜難御。……惟大軍退而延不得孤立於外。楊儀先入，而延不得爲主於中。雖憤激而成乎亂，一夫之制耳。延之亂也，不北降魏而南攻儀，論者謂其無叛心。雖然，豈可保哉？延以偏將孤軍，主帥死而乞和於魏，亦司馬懿之屬吏而已矣。南轅而不北轍，不欲爲懿下也。使其操全蜀之兵，制朝權而惟其意，成則擅脅以奪漢，不成將舉三巴以附魏，司馬懿不得折箠而馭之。其降其否？亦惡可諒哉？楊儀褊小之器耳，其曰吾若舉軍就魏，甯當落度如此？是則卽爲懿屈而不慚者。令先歸而延與姜維持其後，將琬談笑而廢之，非延匹也。於是而武侯之計周矣。故二將訌而於國無損。不然，將爭於內，敵必乘之。司馬懿之智，豈不能間二亂人以捲蜀，而何爲斂兵以退也。」足見船山亦稱贊孔明猶平內亂的巧妙和計謀的周至。這是孔明謀身後國家安全的大計，豈可推測其內懷機心？見楊儀魏延之不可靠，幾乎盡人皆知。史書上有這樣一段記載：「費禕使吳，吳主權曰，楊儀魏延，牧豎小人，後必爲亂。禕曰，功以才成，業以才廣，若防其後患舍而不用，是猶避風濤而逆廢舟楫，非長久也。」諸葛號稱知人，豈尙不能洞燭其奸。以人才難得，明知其奸，又須利用其才。利用其才，又須預防其變亂。王先生不體諒孔明之煞費苦心處，反而替魏延楊儀表同情，殊令人不解。至於說孔明之初寵任李嚴，後以其有罪，而廢爲民，亦是機心作用，眞可謂極盡揣測周納之能事。孔明死後能使廖立垂泣，李平病死，論者多認爲孔明公與誠之感人，令人心服所致（參看習鑿齒的評論），眞不知從何處見得他有機心？如果說孔明太拘泥法規，不敢放手去破格用人，亦乏使人戴罪圖功的權略，我們尙可相當承認，如說他有機心，乃純是揣測推度他人的動機或心地的工作。慣於測度他人的動機或內心隱微之處，最易陷於武斷刻薄，不是以己之機心測人之機心，就是對他人行事的動機，加以最壞的解釋，而陷於以小人之腹度君子之心。不惟有傷忠厚，且亦養成自己猜疑之心。評人論事，此最所宜成。故最好是就事論事，就行爲論行爲，較爲客觀，不要去揣測他人的心機或機心。

以上我們簡略說明，孔明雖讀過老莊六韜等道家的書，但不一定卽是屬於道家，更難說是壞意義的，有陰謀色彩，有機心的道家。至於孔明是否法家和是否儒家的問題，俟有機會於中下篇中再討論了。

麟按：關於孔明是法家抑儒家問題，已詳於下篇法治與德治一文中，故本文未繼續將中篇下篇寫下去，讀者試參考該文，即可見得我對此問題之看法。我根本否認儒家不重法治，我只承認儒家不採用申韓之術。我認為諸葛式的法治即順人情兼德禮而言法治，為儒家法治的代表。我更進一步認為儒家的或諸葛式的法治，在法治演進的過程上較申韓式的法治應列於較高一階段。

陸象山與王安石

三十二年的夏天美國副總統華萊士先生來訪中國，發表了不少有深遠意義的宏論。（希望他的言論倘沒有完全爲健忘的招待他只圖敷衍場面的人所忘記。）最有興味的一點是他特別讚揚我國宋代厲行新法的大政治家王安石。我們除對於異國異代去尙友千古的風度表示欽佩外，想藉此來談一談王安石的思想。因爲他在政治上的設施是植基於他的學術思想的。此外附帶還引起我們關於文化交流的一點感想。華萊士先生似乎隱約感覺着王安石之行新法與他和羅斯福總統之行新政，有了精神上的契合，他之讚揚王安石，不啻於異國異代求知己找同志。換言之，他之推尊王安石不是鄙棄自己，捨己從人，而是自己卓然有以自立，進而虛懷求友以贊助自己。因此我感覺得到我們之學習西洋文化，也不外是在異國異代去求友聲尋知己，去找先得我心，精神上與我契合者而研究之表揚之紹述之而已。假如自己沒有個性沒有一番精神，沒有卓然可以自立之處，讀古書便作古人的奴隸，學習西洋文化便作西化的奴隸。所以頑固泥古與盲從西化，都不過是文化上不自立無個性之不同的表現而已。我不相信無自立自主的精神與個性讀古書可以得到古人的眞意，治西學可以得到西學的精華。

本文的目的不在討論王安石的新法與華萊士所倡導的新政的比較，也不在討論中西文化問題，而是藉華萊士之推尊王安石作引子，欲進一步去探究一下王安石的根本思想。這種根本思想是他的政治上的設施，以及他的德行文章的基本出發點。因爲他的根本思想在哲學上和陸象山最接近，而且在中國所有哲學家中也只有陸象山對於王荆公的人品與思想，較有同情而持平的評價。所以我就把陸（象山）王（荆公）二人，在思想史上第一次加以相提並論。因爲他們的關係，最爲人所忽視。

朱子語類上載有一個人問，「萬世之下，王臨川當作何品評？」朱子答道：「陸象山嘗記之矣，何待他人說？」足見朱子與陸象山學術雖有不少的異同，但於象山對荆公的品評，卻推許爲可以代表萬世之下的公平議

論。朱子所指的，就是陸象山所作的荊國王文公祠堂記中的話。在還篇祠堂記之中，象山感於「是非不明，議論不公。」特地出來替王荊公說幾句公道話。他指出當時反對新法的人，大都意氣用事，攻擊個人私德，不能「折之以理」，不能使安石心服，所以他們與荊公應平分其罪。他很持平地說：「熙甯排公者，大抵極詆訾之言，而不折之以至理。平者未一二，而激者居八九。上不足以取信於裕陵（指神宗），下不足以解公（指荊公）之蔽，反以固其意成其事。新法之罪，諸君子固分之矣。」批評政治家最忌個人攻擊，而象山首先排斥個人攻擊而提出純從政見和根本思想上着眼，去加以評價，足見他能見其大，識解自是不同。他指斥當時攻擊荊公的人道，「而排公者，或謂容悅，或謂迎合，或謂變其所守，或謂乖其所學，是尙得爲知公者乎？」他根本認定荊公之受知於神宗和政治上的事業，完全是他的人格思想志趣一貫的表現，並非出於偶然。他很同情地表揚荊公道：「英特邁往，不屑於流俗。聲色利達之習，介然無毫毛得以入其心。潔白之操，寒於冰霜，公之質也。掃俗學之凡陋，振弊法之因循。道術必爲孔孟，勳績必爲伊周，公之志也。不蘄人之知，而聲光燁奕一時，鉅公名賢，爲之左次，公之得此，豈偶然哉。」他還段簡要公正的話，真不愧爲荊公千古知己。

站在學術的立場，他最心折最感契合的是王荊公之「道術必爲孔孟，勳績必爲伊周」的理想主義。他認爲唐虞三代以來，「道」「仁政」「天下爲公」的理想政治，久已衰微，而代以重私利現實的政治。他嘆息道：「人私其身，士私其學。老氏以善成其私，長雄於百家，至漢而其術益行。……自夫子之皇皇，沮溺接輿之徒，固已譏議其後，孟子言必稱堯舜，聽者爲之藐然。不絕如線，未足以喩斯道之微也。陵夷數千百載，而卓然復見斯義，顧不偉哉。」所以他對於荊公之以伊周爲職志，以堯舜期許神宗，以及荊公之主張變易祖宗成法，皆不惟不說他狂妄，不說他以大言欺人，反而特別予以嘉許，稱爲卓偉。他似乎隱約以荊公爲孔門中之狂者，在政治上足以復興理想政治，抵制重現實政治的老氏。他對於荊公的批評或惋惜之處，只有一點，卽認他學問思想上有所蔽，缺乏窮理格物的工夫。換句話說，他認爲荊公法堯舜變法度的根本主張，理想或志趣是對的，問題只在於法堯舜的實際措施是否得當，新建立的法度本身是否合理而無弊病。所以他說：「惜哉，公之

學不足以逐斯志，而卒以負斯志，不足以究斯義，而卒以蔽斯義也。」（斯義指堯舜之道，斯志指法堯舜之志。）又說：「典禮爵刑，莫非天理，洪範九疇，帝實錫之。古所謂憲章法度典則者，皆此理也。公之所謂法度者，豈其然乎？」他認爲荆公之行新法，恐有窮理未精，不免以己之意見爲是，而未必盡契於天理。所謂未必契於天理，亦卽未必盡合於人心之所同然的意思。

以上所引皆出於祠堂記，他語錄中有一段批評荆公的話，似比較更明透：「或問介甫比商鞅何如？先生云，商鞅是脚踏實地，他亦不問王霸，只要事成，卻是先定規模。介甫慕堯舜三代之名，不曾踏得實處，故王不成，霸不就。本原皆因不要格物，模索形似，便以爲堯舜三代，如是而已。所以學者先要窮理。」（見象山全集三十五）。足見在象山眼裏，荆公是一有高遠理想的政治家，因爲缺乏格物窮理工夫，所以理想未能實現（王不成），又因爲不是商鞅式只圖功成名就的實際政治家，所以霸也不就。又足見從象山對於荆公的批評裏，他要指出兩點教訓：第一，法堯舜的理想政治是應該提倡的，不可因荆公之失敗，而根本反對儒家法堯舜行仁政的王道理想，而陷於重私利的實際政治。第二，單是理想是不夠的，必須格物窮理，輔之以學問，庶理想方可眞正實現出來。從這裏我們對於象山的學說，也可有一點新的了解。象山雖注重本心，注重理想，然而他仍與朱子一樣地注重理，天理，學問，格物窮理。不過象山根本認爲理不在心外，且比較在行事方面在實際生活方面（而較少在書本章句方面）去求學問，去格物窮理罷了。

說到這裏，我又想到朱子評論荆公的一段話了。朱子說：「新法之行，諸公實共謀之。雖明道先生不以爲不是，蓋那時是合變時節。」又云，「新法自荆公行之，有害，若明道行之，自不至恁地狠狽。」照這樣說來，足見這裏面，除了主張，理想外，還有一個「人」的問題。蓋處理政治問題，知「人」，應付「人」，「人事處理得好」，實極關重要。荆公新法之失敗，簡言之，亦可謂「人事失調整」而已。但一個政治家人事處理稍不好，大約不外兩因：（一）性情方面先天的有缺陷，如剛愎任性等。（二）學問方面後天的缺乏格物窮理工夫。但性情方面的弱點，大部份亦可由學問和涵養矯正之。故象山惋惜荆公之欠缺格物明理工夫，不惟甚中肯

繁，且亦寓有深意。

其實，荊公自己對於他行新法的動機之純，理想之正，辦法之利，均頗有自信。於上五事劄子中，他說：「免役之法成，則農時不奪而民力均矣；保甲之法成，則寇亂息而威勢強矣；市易之法成，則貨賄通流而國用饒矣。」且於實行諸法成敗的關鍵，他亦洞若觀火。他再三着重地說，「竊恐希功幸賞之人，速求成效於年歲之間，則吾法隳矣。臣故曰三法者（指免役保甲市易三法），得其人緩而謀之，則為大利；非其人急而成之，則為大害。」那曉得他所約集合作以行新法的人，盡是些「希功幸賞迅求成效」的人，換言之，他之厲行新法，實係「非其人急而成之」，其必不免於失敗，恐怕也早在他的洞察之中。即就荊公本人而論，他也是·性急的人。他平日最缺乏雍容的度量和從容不迫的風度。以性急的人去擔負須緩圖的事業，似已包含有失敗的內在矛盾。

以上約略討論象山對於荊公的人品，和政治上的理想與事實的欣賞和批評。以後有機會將再來討論荊公的學術思想之接近象山啓發象山的地方。

王安石的哲學思想

中國儒家的人所尊崇的政治家，大約不外兩型；一爲伊周型，一爲蕭曹型。前一類的政治家，同時即是聖賢，道德文章兼備，言行均可爲世法則，治平之業，好像只是他們學問道德文章的副產。三代以下這一類型的政治家甚爲沒落，惟有那「伯仲之間見伊呂」被宋儒稱爲「有儒者氣象」的諸葛孔明，比較接近此一類型。後一類型的政治家，大都有才能，建事功，平叛亂，維治安。他們似乎是政治本位，事功本位的政治家，以政治上建立功業爲惟一目的。他們雖可稱爲賢臣賢相，然而究不能說是道德學問文章兼備的聖賢。漢唐的盛治，都是這一類型的政治家的表現。漢的蕭曹霍光，唐之房杜姚宋，都是這一類型的代表。伊周類型的政治家當然要行王道，實現大同之治。蕭曹類型的政治家，當然免不了參雜些霸道和申韓之術，只能達到小康之治。如果用現代話來說：前者代表政治上的理想主義，後者代表政治上的現實主義，傳統儒家的政治思想一貫地憧憬大同的理想。

宋朝以尊重儒者不殺文臣定爲祖宗家法，初期胡瑗孫復之講學亦開造成伊周式的政治家的先河。而後來理學家程朱的歷史觀，亦一致地貶斥漢唐，推尊三代理想政治。宋朝的政治家如范仲淹韓琦司馬光等都是以道德學問文章著稱，接近伊周型的政治家。卽歐陽修蘇軾雖偏以文章見長，其最後理想亦在於爲三者兼備的政治家。在歷代培養文治的傳統下，在傑出之士皆以達到道德學問文章兼備爲政治家的理想的風氣下，王安石不過是最傑出最完美的代表而已。安石的詩文皆卓然自成爲大家。他的人格，陸象山稱其「潔白之操，寒於冰霜」。他的生平志事，陸象山稱其「道術必爲孔孟，勳績必爲伊周」。所以他實在具備了種種條件，使他成爲三代以下，伊周型的政治家中最偉大的雖說是一個失敗的代表。據說，當他初見神宗時，神宗問他，「唐太宗如何」？他答道：「陛下當法堯舜，何以太宗爲哉？」又說：「陛下誠能爲堯舜，則必有皋夔稷契，彼魏徵諸葛

亮著何足道哉！」許多人都認為安石這番話未免大言欺人，狂妄無忌憚。殊不知這確是表現他多年來所懷抱的根本立場。神宗原來憧憬着漢唐的現實政治，他要把神宗轉變為趨向三代伊周式的理想政治。神宗當時接受了他的根本主張，稱他為「責難於君」，並嘉勉他「悉意輔辟，同濟此道」。於是他才秉難進易退之節，得君行道。

以上是就理想政治與現實政治在歷史上來看，以指出王安石在政治史上的地位。再就哲學與政治的關係，以明示王安石的哲學思想在哲學史上的地位。

大凡一個政治家必有其哲學見解，必有其所服膺的哲學家。如王安石的哲學傾向，最接近孟子的心性之學，而他所最推尊的哲學家除孔子外，爲孟子及揚雄。他所最反對的哲學家爲荀子。這也有其政治思想的背景的。蓋孟子是理想主義者。他的政治思想，在儒家中是提倡大同的。而荀子則是政治上傾向小康的現實主義者。同時一個哲學家，亦必有其政治主張，有其所擁護的政治家。如孔子之尊周公，老莊之尊黃帝，墨子之尊大禹。在宋儒朱陸兩派中，顯然程朱比較擁護司馬光。而象山則擁護溫公的政敵王安石。象山是哲學家中第一個替王安石說公道話的人。王安石的新法被司馬光推翻，他的政治理想迄未得真正實現。而陸象山的心學被程朱派壓倒直至明之王陽明方始發揚光大。而政治家中也只有張居正才比較服膺陸王之學。總之，講陸王之學的人多比較尊崇王安石張居正式的有大氣魄的政治家。同時王安石張居正一流的政治家亦多比較喜歡陸王一路的思想。這也許是出於偶然，但亦多少可表明政治家與哲學家亦有其性情的投契，政治主張與哲學思想亦有其密切的關聯。同時我也約略暗示了王安石的哲學思想，以得自孟子揚雄爲最多，而與陸王的思想最爲接近。

要講安石的哲學思想，我們不能不概括地先講一下程朱陸王的區別。程朱陸王都同是要講身心性命格物窮理之學，所不同者只是朱程主張先格物窮理，而後明心見性，先今日格一物明日格一物，而後豁然貫通，吾心之全體大用無不明。陸王主張先發明本心，先立乎大者，先體認良知，然後致吾心之良知於事事物物。所以程

朱比較注重客觀的物理，陸王比較注重主觀的心性。一由用回到體，一由體發展到用。而陸王的心學正代表了西洋欲了解宇宙，須了解自我，欲建立宇宙先建立自我的唯心哲學。

王安石生平最服膺孟子，最反對荀子，而孟子是主張盡心盡性，發揮良知良能，具有先立乎其大，萬物皆備於我，方今天下捨我其誰的胸襟與氣魄的人，除孟子外，他最推崇揚雄，認「揚雄者，自孟軻以來未有能及之者」。然而他推崇揚雄的理由，乃因爲「揚雄亦用心於內，不求於外，不修廉隅，以儌名當世」。如果你問安石，救國救民從何處救起，他一定說先從救自己做起。治國平天下 亦先從治自己做起。他是講爲己之學的人。對於楊墨的評價，他雖說指斥兩人各偏於一面，然而他比較贊成楊朱。他認：「楊子爲己，爲己，學者之本；墨子爲人，爲人，學者之末」，是以學者必先爲己。爲己有餘，則自可不期爲人而自能爲人。如果「始學之時 道未足以爲己，而志已在於爲人，」便是謬用其心。」這樣志雖在於爲人，其實絕不能爲人。他很覺奇怪，爲什麼「楊子知爲己之爲務，而不能達於大禹之道」。換言之，安石認爲爲己是本，本立自能發出爲人的效用。他是要以楊子之爲己爲出發點，而達到墨子之兼愛的歸宿點，庶幾合乎本末兼賅，體用合一的儒家正道。

我們可以稱安石哲學思想的出發點爲「建立自我」。建立自我是他所作的立本，立大，務內的工夫。他的個性倔強，卓越不拔，有創造力，有革命精神，都可說是出自他建立自我的功夫。我這裏用「建立自我」四字以表示他的根本出發點，因爲建立二字，比較有哲學意味，建立自我爲建立宇宙之本，提出建立自我知的方面以自我意識爲認識外物的根本，行的方面即利人濟物修齊治平的事業，不過是自己性分內事，是自我的實現罷了。茲試逐步陳述他建立自我的努力。

第一，建立自我消極方面必須使自我不爲物欲名利所拖累所束縛。所以必須用一番擺脫物欲名利的工夫使自我可以抬得起頭，不致沉溺不能自拔。在答曾子固書中他說：

「方今亂俗不在於佛，乃在於學士大夫，沉沒利欲，以言相尚，不知自治而已」。「沉沒利欲」，即失掉

自己，「以言相尙」，卽務名而不務實，騖外而不務內。宋人議論（卽以言相尙）未畢而金人渡江的後患，可以說他已有了先見。他這裏所謂「自治」意義甚深。必定要像揚雄那樣用心於內，才算得自治。自治就是我這裏所謂自我建立。他於進戒疏中說，「不淫耳目於聲色玩好之物，然後能精於用志。能精於用志，然後能明於見理」。這已經把他生平的學問修養，全盤托出了。這也就是他「潔白之操，寒於冰霜」的所自來了。必定要摒絕嗜欲，然後才能保持自我的純眞的天機，才能用志不紛，集中精力，以格物窮理。我們須得明白，建立自我，乃是拯拔自我，保持自我，以求洞察眞理。並不是剛愎任性，放任主觀意見。

第二，建立自我就是使自我以道或以理爲依歸，而不隨俗浮沉，與世俯仰。不以衆人的意見爲意見，而爲眞理守節操。送孫正之序中有一段，最足以表現他「舉世非之力行而不惑」（韓愈語）及「不但一時之毀譽不關於慮，卽萬世之是非亦所弗計」（張居正語）的精神：「時然而然，衆人也。已然而然，君子也。已然而然非私己也，聖人之道在焉耳。夫君子有窮苦顚跌不肯以詘己以從時者，不以時勝道也。故其得志於君則變時而之道，若反手然，彼其術素修而志素定也」。已然而然，不時然而然，表示他重自我的主觀精神。然而他所謂己或自我乃是有普遍性永久性的道，理想和主義的寄託，不詘己以從時，並不是乖僻傲慢，而如是不能隨世俗爲時代而犧牲自己所代表的道，主義，或理想。不惟不以時勝道，有了機會且將進而以自己平素所服膺的道，主義，理想，去改變時代轉移世俗。所以後來他力排衆議，不量敵之衆寡，以校正「人習於苟且非一日，士大夫多以不恤國事，同俗自媚於衆爲善」（答司馬諫議書）的風氣，而毅然實行新法，實基於這種素養和素志的發揮，並非偶然。

第三，有了自我建立，則讀書的時候，心中自有主宰，自能致良知以讀書，不惟六經皆我註脚，卽諸子百家亦皆我註脚。所以他不爲狹義的正統觀念所束縛，膽敢無書不讀，然而能自己受用隨意驅遣，而不陷於支離。他與曾子固書說得最好：「某自百家諸子之書，至於難經素問本草諸小說，無所不讀。農夫女工，無所不問。然後於經爲能知其大體而無疑。……揚雄雖爲不好非聖人之書，然於墨晏鄒莊申韓，亦何所不讀。彼致其

知而後讀，以有所去取，故異學不能亂也，惟其不能亂，故能有所去取者，所以明吾道而已」。其博極羣書有似朱子，其去取百家之書以明吾道，致吾知，較象山六經皆我註脚的精神似尤爲闊大。

能建立自我，不單是讀書可以主動，不受書本束縛，即視聽言動，亦有自我作主宰，不隨外物轉移。他講知識（視聽）和行爲（言動）中之自我主宰性，或先天成分，尤爲精穎。他說：「非禮勿聽，非謂掩耳而避之，天下之物，不足以亂吾之聽也。非禮勿視，非謂閉目不見，天下之物，不足以亂吾之明也。非禮勿言，非謂止口而無言也，天下之物不足以易吾之辭也。非禮勿動，非謂止其躬而不動，天下之物不足以干吾之氣也。天下之物，豈特形骸自爲哉！其所由來蓋微矣。不聽之時，有先聽焉。不視之時，有先明焉。不言之時，有先言焉。不動之時有先動焉。」（見禮樂論）非禮勿視聽言動，若不善加解釋，而加以權威化，簡直會束縛得人不敢動彈。無怪會引起人認「禮教吃人」，「以理殺人」的反抗。今安石對於消極的有使人逃避外物趨勢的非禮勿視聽言動的教訓：加以積極的解釋，而鼓舞人征服外物，改變外物，以自己爲範型去陶鑄外物。已經包含有陽明釋格物爲正物，去物之不正以就己心之正的精神了。因爲照他這樣解釋起來，非禮勿視，並非消極地不看外物，而是看盡天下之物，不能亂吾心之明。非禮勿聽，不是消極地不聽外物，而是聽盡天下之聲，不能亂吾心之聽。非禮勿言，不是消極地不說話，而是我自己所說的話，非外物所能推翻駁倒。非禮勿動，不是消極地無有行動，而是自己的行爲堅定，非外物所可轉移。換言之，他認爲非禮勿視聽言動，不是束縛自己，而是依理以視聽言動，因而實現自己。不是消極地逃避外物，而是積極地藉外物以考驗吾耳之聽目之明，言之有理，動之堅定，因爲他根本認爲外物之所以爲外物，並非「形骸自爲」，並非由於外形如此使如此，而有其隱微的來源，這來源就是先天的自我，或未發的心性。他所謂不視不聽不言不動之時的先明先聰先言先動，即指自動的有主宰的理性之我而言，亦即近似象山所謂本心，陽明所謂良知。他所解釋的非禮勿視聽言動，實即應積極的依本心憑良知而視聽言動，或藉視聽言動：以格物（正物），以復本心，以自致良知之意。有了先天自我的立法性和靈明性，則視聽言動自有準則（即有禮），而視聽言動所接觸之外物自有條理，自受範疇，蓋外物

實非形骸自爲，而乃爲自我所建立，受自我之陶鑄而成者。所以他接着說：「是故非耳以爲聽，而不知所以爲聽者，不足以盡天下之聽，非目以爲明，而不知所以爲明者，不是以盡天下之視。聰明者，耳目之所能爲，而所以聰明者非耳目之所能爲也」。這段話甚深，推究起來，實包含有康德知識論的精意。耳目只是能聽能見的感官，而所以使耳目能聽能見者，不是感官，而是超官的理性。沒有理性的理解，沒有心中的靈明，耳不能有眞聽，目不能有眞視。這顯然是超出了單憑耳目的感覺主義，進入注重理性的理性主義，而以理性爲感覺的根本。如果用王陽明的話來解釋，便應說：聰明者耳目之所能爲，而所以聰明者乃良知之所能爲。不致良知，則耳失其所以爲聽，而無眞聽，目失其所以爲明，而無眞視。能致良知，則耳目得其所以聰明之理，而視聽言動皆盡其用，合於理（禮）知致而物格（正）矣。

同樣的意思，在書洪範傳後一文中，他復有簡要的述說：「古之學者，雖問以口，而其傳以心。雖聽以耳，而其受以意」。口耳不過是傳達心意的媒介。如不能心領神會，以心傳心，以意受意，單憑口耳，便會沉沒於外物，而失掉自己。這固足以表現他在知識方面注重傳心的心學，亦即足以表示他處處注重自我的建立，那無自我，無個性，不能藉口以傳心，藉耳而受意的人，根本算不得知識的主體，也就無法得到眞知識。

以上講安石提出主動的自我或致自己的良知爲讀書求知視聽言動的根本，以其涉及知識論，爲國人所甚少注意，且以其意思特精穎，有開陸王的先河的地方，故說得較多。至於他富於心學意味的見解，此外，尤不勝枚舉。茲再舉其較顯著的話以資印證：「仁義禮信，天下之達道，而王霸之所同也，夫王之與霸，其所以用者則同，而其所以名者則異。何也？蓋其心異而已矣，其心異，則其事異，其事異則其功異，其功異則其名不得不異也。王者之道，其心非有求於天下也。所以爲仁義禮信者，以爲吾所當爲而已矣。以仁義禮信修其身，而移之政，則天下莫不化之也：……霸者之道則不然，其心未嘗仁也，而患天下惡其不仁，於是示之以仁。其心未嘗義也，而患天下惡其不義，於是示之以義。其於禮信，亦若是而已矣。是故霸者之心爲利，而假王者之道以

示其所欲。故曰，其心異也」。依他的看法，王霸之辨，在於王者之心爲義，動機純潔，以仁義禮信爲目的。而霸者之心爲利，動機不純潔，以仁義禮信爲手段，爲欺人的幌子。且心異則結果之事功亦隨之異，是心爲本，而事功爲用。凡此種種注重動機的思想，都一貫是心學的看法。於虔州學記中有一段話，更能深切著明地道出心學的義蘊：「周道微，不幸有秦，君臣莫知以爲學，而樂於自用，其所建立悖矣，而惡夫非之者，乃燒詩書，殺學士，掃除天下之庠序，然後非之者愈多，而終於不勝，何哉？先王之道德，出於性命之理，而性命之理出於人心。詩書能循而達之，非能奪其所有，而予之以其所無也。經雖亡，出於人心者猶在，則亦安能使人舍己之昭昭而從我於聵聵哉」。這段話分析起來，包含有幾層意思：第一包含有象山人同此心，心同此理的意思。第二詩書廣義言之，道德文化，只是順人心中的性命之理而表達發揮之，並非外鑠，更非斲傷奪掉其固有之本心本性。因此亦包含有性善之旨。第三，即使傳統文化，詩書典籍一時遭受毀壞，而人心中自有其義理，自有其良知，因此道德文化亦不會淪亡。第四，人心中固有之義理或良知，活潑昭明，非專制權威所能壓迫，非燒詩書，殺儒士，廢學校，所能蔽塞消滅。（承上文論秦之壓迫言論統制思想言）。這簡直與象山「斯人千古不磨心」，同一口吻。同時也就不啻提出內心的良知以作反對專制權威的最後武器了。

第四，由建立自我，以自我之內心所是隨機應變爲準則，而反對權威，反對泥古，注重隨時，權變革新，以作自由解放及變法維新的張本。他說：「古之人以是爲禮，而吾今必由之，是未必合於古之義也。夫天下之事其爲變豈一乎哉？固有迹同而實異者矣。今之人諰諰求合於其迹，而不知權時之變。是則所同者古人之迹，而所異者其實也。事同於古人之迹而異於其實，則其爲天下之害莫大矣。此聖人之所以貴乎權時之變者也。」（見非禮之禮一文）。他這裏所謂古人之實應作古人之心或古人之真意解。把握住聖賢制禮法之心意，之實質，而隨時權變 不拘泥於形迹之異同。這種說法豈不予改革維新自由創造大開方便之門嗎？故他所謂法堯舜伊周，並不是守舊復古，可以斷言。同樣的意思，下面一段話，發揮得尤爲透澈精要：「聖賢之言行有所同，

而有所不必同，不可以一端求也。同者道也，不同者迹也。知所同而不知所不同，非君子也。夫君子豈固欲爲此不同哉？蓋時不同則言行不得無不同。唯其不同，是以同也。如時不同而固欲爲之同，則是所同者迹也，所不同者道也。迹同於聖人而道不同，則其爲小人也孰禦哉？」上段以迹與實對舉，此段以迹與道對舉。足參證道指實言，實指道言。（認道，理，名，共相爲眞實，乃柏拉圖式的實在論亦即唯心論的共同看法。）「唯其迹與聖人不同，是以同也」一語，指出不同的言行事迹正所以實現同一的道，不唯洞見一與多的眞正關係，而且對泥古拘迹者揭示其弊害，加以有力的排斥，並予變法革新以一堅實的理論基礎。這是他由建立自我，求心同不求迹同的心學，而發揮出自由革新的精神的地方，也是中國思想史上少見的卓識，而爲陸王思想中所特有的色彩。

上面我們已約略敍述了王安石開陸王先河的心學，以下將進而討論他承繼孔孟，調解孟揚，反對荀子的性論。他以性情合一論爲出發點，以性善惡混之說爲過渡思想，而歸結到性善論。

在「性情」一文中，他首先提出性情合一之旨道：「性情一也。世有論者曰，性善情惡，是徒識性情之名而不知性情之實也。喜怒哀樂好惡欲，未發於外而存於心，性也。喜怒哀樂發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用。故吾曰，性情一也。」這足見他顯然是以體用內外合一的原則，來說明性情之一而不可分的關係。他提出性情合一說，有兩個作用：一欲藉以反對性善情惡說，認吾人不可離情而言性，含有重視情感，反對那枯寂冷酷，抹煞情感的禁欲主義。所以他說：「如其廢情，則性雖善，何以自明哉？誠如今論者之說，則是若木石者尙矣。」（同上）。一由性情之合一，而認由情之善知性亦善，由情之惡知性亦惡，而贊助揚雄的性善惡混之說。所以他說：「蓋君子養性之善，故情亦善：小人養性之惡，故情亦惡。故君子之所以爲君子，小人之所以爲小人，莫非情也。」又說：「然則性有惡乎？曰，孟子曰養其大體爲大人，養其小體爲小人。揚子曰，人之性，善惡混。是知性可以爲惡也。」（同上見性情論）。這是明顯地由性情合一說而過渡到性善惡混的思想，且他認爲孟子亦有類似善惡混的說法，思藉以調解孟揚的性論。然而這裏顯見他牽強曲解孟

子。蓋孟子所謂養大體或可以釋作養性或養善性，而孟子所謂養小體，顯然只是指養私欲肉慾而言，而非所謂性。孟子絕不會認情欲爲性，亦從沒有認受蒙蔽刺激而起的惡的情欲爲性的說法。孟子只是認惡的情欲爲起於外界之引誘刺激，本心之被蒙蔽，爲違反本性，而非人之內在的本性。

在原性一篇中，一方面有不少的精意，一方面似亦免不了矛盾。第一，他似乎有認情有善惡，而性無善惡之可言的意思：

『孟子言人之性善，荀子言人之性惡。夫太極生五行，然後利害生焉。而太極不可以善惡言也。性生乎情，（按依上下文義，性生乎情乃性產生情之意，非性自情生之意），有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異於二子。』

照這段話的意思，他與孟荀不同的地方，乃二人各偏執善惡，而他認性爲太極（上文有「性者五常之太極也」的話），是超出善惡，（善惡是後天用以判別情之中節與否的名言），而不可以善惡言的。他這裏以有善惡的已發言情，以超善惡的未發言性，意亦甚精。但這與他由性情合一而推出的性與情皆有善有惡之說似又矛盾。接着第二段說：

『孟子以惻隱之心，人皆有之，因以謂人之性無不仁。就所謂性者如其說，必也怨毒忿戾之心，人皆無之，然後可以言人之性無不善。而人果皆無之乎？孟子以惻隱之心言性者以其在內也。夫惻隱之心與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出乎中者，有不同乎？荀子曰，「其爲善者僞也。」就所謂性者如其說，必也惻隱之心人皆無之，然後可以言善者僞也。而人果皆無之乎？荀子曰，「陶人化土而爲埴，埴豈土之性也哉」？夫陶人不以木爲埴者，惟土有埴之性焉。烏在其爲僞也？』

這段話駁荀子善者僞也之說甚精。其意蓋謂善乃基於本性，乃本性之自然實現，而非由於矯揉造作的僞。但他同時復反駁孟子，認人皆有怨毒忿戾之心，而怨毒忿戾之心，其伏於中被感而發於外，與惻隱之心，亦並無不同，足見人心之中，亦有惡性。其反駁孟子性無有不善之說，而替揚子性善惡混之說辯護，似亦頗持中而

合於常識。不過這說顯然與他自己上段認性爲太極無有善惡之說不合。且他似有誤解孟子處。孟子言「惻隱之心，仁之端也」，意謂同情心，惻隱之心（情），爲仁之一種表現或端緒，並非混合性情，以惻隱之心言性。孟子雖亦有「惻隱之心，仁也」的明文，其意不過謂仁性卽顯現於惻隱之心之內，卽情見性，不可離惻隱之心（情）而言仁性。雖亦含有安石「性情一也」之旨，但却自有體用之分別。孟子以惻隱之心言仁，非僅以惻隱之心爲心理上的內心情緒，乃以惻隱之心之足以表示人之本性，代表眞我，發展人格。而怨毒忿戾之心，雖仍係心理上的情緒，但足以戕賊本性，有損人格，不能代表眞我，乃本性（仁）之蒙蔽，之喪失，因而只能說是有善有惡之情，不能說是純善無惡之性。換言之，由情之善以證性之善可。因善的情足以表現本性發揮本性故。由情之惡以證性之惡則不可。因惡情乃習染之汚，本性之蔽，不足以代表本性故。猶如由室中之光明以證太陽之光明可。由空中之黑暗以證太陽之黑暗則不可。因室中之黑暗乃由太陽之被遮蔽，陽光之未能透入，非太陽本身黑暗。安石知性爲太極（太極猶心性中之太陽），知情善故性善，而不知情惡而性不惡的道理，自陷於矛盾，蓋爲揚子性善惡混之說所誤引了。

然而我已說過，安石性有善惡之說，只是他受揚雄的影響，欲調和孟揚思想的初步的折衷說法，而非他最後極至之見。所以他接着便有進一層的看法：「且諸子（指孟荀揚韓）之所言，皆吾所謂情也，習也，非性也。揚子之言爲似矣，猶未出乎以習而言性也」。換言之，他認爲他們偏執性善性惡性善惡混性三品，皆是以情以習以已發於外者去言性，而未能以理以太極以未發之中而言性。如果以理以太極以未發之中而言性，則性將爲超善惡的眞純之本，而無善惡之可言了。於是他便超出心理方面情習方面的性論，而升入從形而上學的觀點以言性。使吾人不能不欽佩他超過獨到的識見。但性既是理，太極或未發之中，雖不可以比較的相對的善去言性，（因性是超出相對的善惡之上的），却亦自有其本身內在之善。所以在某意義下可以說性超善惡，在另一較高意義下，亦可說性是善的。因此他最後復歸到孟子的性善論，而與揚子之性善惡混說，再作一新的調解。他提出正性（代表眞我的天命之性），與不正之性（指情習而言）的區別。正性純善無惡，而不正之性，亦可

名爲俗謂之性，則有善有惡。請看他在揚孟篇中調和兩家的言論：

『孟子言性曰性善，揚子之言性曰善惡混。……孟揚之道，未嘗不同，二子之說，非有異也。此孔子所謂言豈一端而已，各有所當者也。孟子之所謂性者，正性也。揚子之所謂性者，兼性之不正者言之也。……夫人之生莫不有羞惡之性。有人於此，羞善行之不羞，惡善名之不立，盡力乎善以充其羞惡之性，則其爲賢也孰禦哉？此得乎性之正者。而孟子之所謂性也。有人於此，羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利，以充其羞惡之性，則其爲不肖也孰禦哉？此得乎性之不正，而揚子之兼所謂性者也。……今夫羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利而至乎不肖。則揚子豈以謂人之性，而不以辠其人哉？亦必惡其失性之正也。』

依他這樣分別來說，孟揚之說，實可並行不悖。他這種說法，已包含有程伊川分別義理之性與氣質之性的說法了。正性就是伊川所謂義理之性，亦即孟子性善說所指的性。不正之性就是伊川所謂氣質之性，「君子不謂之性也」的性，亦即揚子善惡混說所指之性。然而不正之性，乃正性的陷溺，的喪失，所以在理論上，我們只應講正性。因此他最後不能不歸到孟子的性善說或正性本善之說了。

後來在文集拾遺中，我們發現他另有一篇「性論」，便純粹發揮孟子性善之說，無絲毫違異。其醇正無疵，不亞於程朱。茲特詳引於下：

『古之善言性者，莫如仲尼，仲尼聖之粹者也。仲尼而下，莫如子思，子思學仲尼者也。其次莫如孟軻，孟軻學子思者也。……然而世之學者，見一聖二賢性善之說，終不能一而信之者何也？豈非惑於論語所謂「上智下愚」之說歟？噫，以一聖二賢之心而求之，則性歸於善而已矣。其所謂智愚不移者，才也非性也。性者五常之謂也。才者愚智昏明之品也。欲明其才品，則孔子所謂「上智與下愚不移」之說是也。欲明其性，則孔子所謂「性相近，習相遠」；中庸所謂「率性之謂道」；孟軻所謂「人無有不善」之說是也。

『夫有性有才之分何也？曰性者，生之質也。五常是也。雖上智與下愚，均有之矣。蓋上智得之之全，而下愚得之之微也。夫人生之有五常也，猶水之趨乎下，而木之漸乎上也。謂上智者有之，而下愚者無之，

惑矣。……夫性猶水也，江河之與畎澮，小大雖異，而其趨於下同也。性猶木也，楩楠椁櫟，長短雖異，而其漸於上同也。智而至於極上，愚而至於極下，其昏明雖異，然其於惻隱羞惡是非辭遜之端，則同矣。故曰，仲尼，子思，孟軻之言，有才性之異，而荀卿亂之。揚雄韓愈惑乎上智與下愚之說，混才與性而言之。」

這是他灼然見到仲尼思孟的貫通處，以仁義禮智信之五常言性。認人性之善，如水之趨下，如木之漸上。醇正發明孟子本旨，排斥荀卿。且指出揚雄韓愈只是混才與性而言之，不復去作調解孟揚的無謂工作，眞是洞達性體的至論。依我看來，他的性論，若不爲前而未定的善惡混之說所誤，將可與程朱的性論爭光媲美。他復於荀卿論上一文中，力貶荀卿而尊孟子，認爲荀卿之名，不宜與孟子相配比。他指斥荀卿性惡說爲禍仁義道：

「昔告子以爲「性猶杞柳也，義猶桮棬也」。孟子曰，「率天下之人而禍仁義者，必子之言夫。」夫杞柳之爲桮棬，是戕其性而後可以爲也。蓋孟子以謂人之爲仁義，非戕其性而後可爲，故以告子之言爲禍仁義矣。荀卿以爲人之性惡，則豈非所謂禍仁義哉？顧孟子之生不在荀卿之後焉耳。使孟子出其後，則辭而闢之矣。」

由此可見安石純全持性善說，而以孟子的功臣自居，儼以代孟子闢荀子爲己任。此外他答孫長倩書說：「語曰，塗之人皆可以爲禹，蓋人人有善性，而未必善自充也。」更純正地本孟子之說以立言。所以我敢斷定，安石是程朱以前對於人性論最有貢獻，對孟子的性善說最有發揮的人。

有了性善論作根本立脚點，於是他使進而持充性說，復性說，順性說，養性說，認爲禮樂教化皆所以實現本性。前面我們說安石由建立自我而注重實現自我；由提挈本心而注重回復本心，自致良知；此處我們又可見得他如何由主張性善說而注重盡性了。盡性總括充性順性復性養性而言。

在原過一文中，他明白指出改過遷善爲復性之道：

「天有過乎？有之，陵歷鬪蝕是也。地有過乎？有之，崩弛竭塞是也。天地舉有過，卒不累覆且載者何？善復常也。人介乎天地之間，則因不能無過，卒不害聖且賢者何？亦善復常也。……夫播五行於萬物，

人固備而有之。有而不思則失，思而不行則廢。一日咎前之非，沛然思而行之，是失而復得，廢而復舉也。』

「天播五行於萬靈，人備而有之，」故人性善。不思不行，則失其本性。「思」指反省己性之善或自覺己性之善言。「行」指力行以擴充實現己性之善言。能思能行，能改過遷善，則可以得到其放失之性而回復其本性之常。這純全代表孟子「求放心」，「思則得之，不思則不得也」的思想。

除注重改過遷善以復本性之善外，他並進而指出禮樂有順性養性的功能：

『先王體天下之性而爲之禮，和天下之性而爲之樂。禮者天下之中經；樂者天下之中和。禮樂者先王所以養人之神，正人之氣而歸正性也。……衣食所以養人之形氣，禮樂所以養人之性也。』（見禮樂論）。

這段話，一方面說明禮有體性（體即體貼，體性亦順性之意）和性，養性，使人歸返其正性的功能和價值，一方面也假定了人之性善，故只須順之和之養之歸之。足見禮樂的設施並不是要桎梏人，使人化性起僞，而只是順適長養其固有之善性罷了。因此他反對荀子的性惡論及化性起僞的禮論。他著有「禮論」一篇專駁斥荀子道：

『嗚呼！荀卿之不知禮也。其言曰，「聖人化性而起僞，」吾是以知其不知禮也。……禮始於天而成於人。知天而不知人則野，知人而不知天則僞。聖人惡其野而疾其僞，以是禮興焉。今荀卿以謂聖人之化性爲起僞，則是不知天之過也。……今人生而有嚴父愛母之心，聖人因其欲而爲之制焉。故其制雖有以強人，而乃以順其性之欲也。聖人苟不爲之禮，則天下將有慢其父而疾其母者矣。此亦可謂失其性也。得性者以爲僞，則失其性者乃可以爲眞乎？……夫狙猿之形非不若人也。欲繩之以尊卑，而節之以揖讓，則彼有趨於深山大澤而走耳。雖畏之以威，而馴之以化，其可服耶？以謂天性無是，而可以化之使僞耶？則狙猿亦可使爲禮矣。故曰，禮始於天而成於人，天則無是而人欲爲之者，舉天下之物，吾蓋未之見也。』

他這裏所謂天是指人之自然的天性或本性。他指出禮並非違逆人性的矯揉造作（僞），而乃順性之欲，使

人得其本性，並不是使人失掉他的本性。譬如猩猩不是理性動物，天性中便沒有禮，無論如何用化性起僞的工夫，也無法使他知尊卑揖讓的禮節。禮固然須有後天的教導學習的努力方能完成，但其來源是先天的，人爲的學習只是順從天性實現本性罷了。

荀子言禮，知人而不知天，可以說是知用而不知體。故他雖盛稱禮之「法度節奏之美」，但亦不能爲禮建立堅實深厚的理論基礎。而老子的弱點，據王安石看來，便恰與荀子相反，知天而不知人亦可以說是知體而不知用。故只是注重天，而廢棄禮樂刑政。遂至放棄人的造作努力，而天亦失其所以爲天了。他著有「老子」一篇，最足以表出他所以要在人事上禮樂刑政方面去努力設施的根本原因。茲抄錄如下：

「道有本有末，本者萬物之所以生也。末者萬物之所以成也。本者出之自然，故不假乎人之力，而萬物以生也。末者涉乎形器，故待人力而後萬物以成也。夫其不假人之力而萬物以生，則是聖人可以無言也，無爲也。至乎有待於人力而萬物以成，則是聖人之所以不能無言也，無爲也。故昔聖人之在上而以萬物爲己任者，必制四術焉。四術者禮樂刑政是也。所以成萬物者也。故聖人唯務修其成萬物者，不言其生萬物者。蓋生者尸之於自然，非人力之所得與矣。

「老子者獨不然，以爲涉乎形器者皆不足言也，不足爲也。故抵去禮樂刑政而唯道之稱焉，是不察於理而務高之過矣。夫道之自然者又何預乎？唯其涉於形器，是以必待於人之言也，人之爲也。其書曰：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。」夫轂輻之用，固在於車之無用。然工之斫削，未嘗及於無者，蓋無出於自然之力，可以無與也。今之治車者，知治其轂輻，而未嘗及於無也。然而車以成者，蓋轂輻具則無必爲用矣。如其知無爲用，而不治轂輻，則爲車之術固已疎矣。今知無之爲車用，無之爲天下用，然不知所以爲用也。故無之所以爲車用者以有轂輻也。無之所以爲天下用者，以有禮樂刑政也。如其廢轂輻於車，廢禮樂刑政於天下，而坐求其無之爲用也，則亦近於愚矣。」

這篇文字可以說是安石代表儒家左派，提倡積極的有爲政治，以反對老莊無爲政治的理論宣言。他這裏所

謂「道」，所謂「無」，相當於人之自然的天性，是萬物之本。禮樂刑政是人努力以盡此道此無之妙用的具體設施，也可以說是實現人的本性的工具或形器。不從事於有卽不能得無之妙用。不從事於禮樂刑政的設施，卽不能盡性道之妙用。原則上不放棄老子性、道，無的高明境界，然而方法上人生態度上，一反老莊放任自然，無爲而治的淸靜無爲之敎。所以他於答司馬諫議書中很剴切地說：「如君實責我以在位久，未能助上大有爲以膏澤斯民，則某知罪矣。如曰今日當一切不事事，守前所爲而已，則非某之所敢知」。足見他不惟不輕視禮樂刑政，認之爲粗迹，反而認爲只有力行苦幹，有所事事，對於禮樂刑政有所興革設施，方足以收順性盡道之妙用。固然他對於性道與形器的體用合一之有機關係，說得仍稍欠透徹的當。然而許多批評他的人如陳了翁謂「安石之學獨有得於刑名度數，而道德性命則有所不足。」朱子謂「安石以佛老之言爲妙道，而謂禮法事變爲粗迹，此正其深蔽。」（見淸顏棟高輯王安石遺事中所引。載在大東書局本王安石全集中）。這不啻反以安石批評老子的話來批評安石，似對於安石致力於禮樂刑政以求盡性盡道的地方，缺乏認識，亦卽對於安石直接孔孟的性善論之處，缺乏了解。

後記　我早就隱約覺得王安石的思想接近陸象山，而爲講陸王哲學的人所不應忽視。後因美國前副總統華萊士來華，盛稱道王安石。我乃一時高興，取出安石全集來細讀。這篇文章就是研讀後的小小收穫。這篇文字仍是未完成之作，寫起後擱置了一年多，亦沒有機緣完成。梁任公作王荊公傳曾特別注重安石的知命之學。而我僅敍述他的心學及性論，對於安石的「命論」，未遑闡述，這是深感憾歉的一點。安石晚年超脫塵世學佛學禪，境界甚高。我對於他晚年的佛學思想毫未提及，亦殊覺遺憾。這裏我願意附帶介紹安石的一首最富於哲理與識度的詩：『風吹瓦墮屋，正打破我頭。瓦亦自破碎，豈但我血流。我終不嗔渠，此瓦不自由。衆生造衆惡，亦有一機抽。渠不知此機，故自認愆尤。此但可哀憐，勸令眞正修。豈可自迷悶，與渠作冤仇。』這詩充分表現出斯賓諾莎式的定命論。同時也頗能代表他晚年靜觀宇宙人生，胸懷灑脫，超脫恩

怨，友仇，成敗，悲歡，榮辱的高遠境界，和他學佛後寬恕一切悲憫一切的菩薩心腸。 麟附識。三十六年一月。

王船山的歷史哲學

王船山是王陽明以後第一人。他在中國哲學史上的地位，遠較與他同時代的顧亭林黃黎洲爲高。他的思想的創穎簡易或不如陽明，但系統的博大平實則過之。他的學說乃是集心學和理學之大成。道學門戶所以尊德性，格物窮理即所以明心見性。表面上他是紹述橫渠，學脈比較接近程朱，然而骨子裏心學理學的對立，已經被他解除了，程朱陸王間的矛盾，已經被他消融了。

船山的歷史哲學可以說是他的純粹哲學之應用與發揮，乃是中國歷史哲學的歷史上之空前貢獻。他的讀通鑑論和宋論二書，大約是他晚年思想成熟時的著作。執一中心思想以評衡歷史上的人物與事變，自評論歷史以使人見道明理而入哲學之門。書中透出了他個人忠於民族文化和道統之苦心孤詣的志事，建立了他的歷史哲學政治哲學和文化哲學，指示了作人和修養的規範，可以說他書中每字每句都是在爲有志作聖賢作大政治家的人說法。

何謂歷史哲學？太史公所謂「明天人之際，通古今之變，成一家之言」，可以說是對於歷史哲學的性質與任務最好的詮釋。簡言之，歷史哲學即是要在歷史上去求教訓，格歷史之物，窮歷史之理，窮究國運盛衰，時代治亂，英雄成敗，文化消長，政教得失，風俗隆污之理。換言之，歷史哲學即在歷史中求「通鑑」，求有普遍性的教訓，鑑戒或原則。古今來第一流有氣魄有識見的史家，如司馬遷司馬光之流，絕不僅供給我們以歷史事實，而乃要指示一種歷史哲學。一如偉大的科學家之不僅如科學家，而自有其哲學，有其宇宙觀。

然而歷史家的歷史哲學只是潛伏的隱微的暗示的。只是寓哲學義理於敘述歷史事變之中（一如詩人之寓哲學於詩歌中），究只是史而非哲學。哲學家的歷史哲學是以哲學的原理爲主，而以歷史的事實爲例證爲參考，是哲學而非歷史。歷史哲學家將歷史家所暗示之潛伏隱微之教訓發揮出來，批評史家寫史時所抱之根本主張，

批評史家所假定之前提。譬如，太史公書中有許多地方，都是有作用的偏見，王船山直指出來而斥之爲「謗史」。又如太史公爲所謂皆注重史爵之文與性，直爲恢奇譎燿之言，亦爲王船山所指責。又如太史公在伯夷列傳裏，大發議論懷疑天道之公正，而船山整個歷史哲學的中心思想，即在發明天道之公正不爽。太史公根據歷史事實以證天道之不公正，王船山亦根據歷史事實以證天道之公正。足見兩人對於歷史之看法，解釋，和哲學不相同。至於司馬溫公之資治通鑑所隱微昭示之歷史哲學，無疑的即是「有德者興，失德者亡」的道德史觀。而王船山之讀通鑑論主要地也就是將溫公之道德史觀加以深刻化系統化的發揮。他又因爲自己身處於國族大變局中，而特別注重夷夏之辨的春秋大義，以喚醒人的民族意識。不過我們，不只是注重他藉歷史事變所發揮的道德教訓和民族思想，而特別要揭示他的哲學思想，歷史哲學的思想。

首先概略述王船山研究歷史哲學的方法。他的方法可以分作三點來說：第一，因爲他是先有了哲學的原則，然後才應用這些哲學原則爲基本來觀察，解釋，批評歷史事實，所以他有時可以說是純自一根本原則或中心思想出發，採以事實注理則，以理則駁事實的方法，藉歷史事實以說明哲學原理，將歷史事實作爲哲學原理之例證或證成。也要用歷史事實以例證或證成的根本原理，就是儒家的天道的觀念，仁的觀念，和體用合一等觀念。這在以後將再闡述。他這種方法可以說代表哲學家治歷史哲學的一般方法。其好處在使他的理論富於哲學識度貫通而少矛盾。其弱點在空洞而不親切。然而他又能輔之以現象學的方法及體驗方法，使他的理論豐富有內容而親切感人。

第二，所謂現象學的方法，就是即用以觀體，因物以求理，由部份以窺全體，由特殊以求通則的方法。換言之，現象學的方法應用在理解歷史方面，即是由看得見的古人的言與迹這些現象，去探求那看不見的心與道。「因言見心，因迹見道」是船山達到他的歷史哲學的又一鑰匙。他說：「知言者，因古人之言，見古人之心。尚論古人之世，分析古人精意之歸，詳說羣言之異同，而會其統宗；深造微言之委曲，而審其旨趣。」（宋論卷六）因「言」去見「心」，由尚論古人之「世」，去求古人的「精意」，由比較「羣言」的異同，去會通其

「經宗」，由「微言」去深察其「旨趣」，都表示我所謂即用觀體，由現象求本質的現象學的方法。讀通鑑論卷十六，復有「千載以下，可按迹以知心。蓋不毅決於心，而即徵於外」的話，更足以見他「由外知內」「按迹見心」的方法。

第二，體驗方法。王船山復用設身處地，同情了解的體驗方法去得到他的歷史理論。在讀通鑑論敍論四裏，他說：「設身於古之時勢，爲己之所躬逢。研慮於古之謀爲，爲己之所身任。取古人宗社之安危，代爲之憂患，而己之去危以即安者在矣。取古昔民情之利病，代爲之斟酌，而今之興利以除害者在矣。得可資，失亦可資也。同可資，異亦可資也。故治之所資，惟在一心，而史特其鑑也。」他這段話教人知的方面虛心，設身處地，以體察古人之事迹，行的方面，求得其教訓，以資自己立身處世的鑑戒。這正好表示了體驗方法的兩面。因爲體驗方法不是單純的求抽象知識之法，而是知行合一之法。

我們前面業已提到船山是先從鑽研經學，得到他的哲學原則，然後應用於歷史方面，以完成他的歷史哲學。現在我們要進而簡要地介紹他的根本哲學思想。

概括講來，王船山的根本思想是一個不偏於一面的一元論或合一論。在各種對立的雙方，他要力求其偏中之全，對立中之統一。他的一元論，不是孤立的單一的一元論，而是一種諧和的調解對立，體用兼賅的全體論或合一論。而他的合一論也並不是漫無區別的混一論或同一論，而自有其體用主從之別。大體說來，他是以理爲體，物爲用的理學，以心爲體物爲用，知爲主行爲從的心學。茲加以分別的論列：

（一）王船山的道器合一論　他承認「無其道則無其器」，但他特別注重「無其器則無其道」之說，以補救王學末流之弊。他指出：「器之虛寂，即道之虛寂。」他並且力言：「未有弓矢而無射道，未有車馬而無御道。」（見周易外傳卷五繫辭上傳）。足見他力持道器合一，而不可分離的說法，且已預斥近人離開器而侈言抽象的道，如「未有飛機之前，已有飛機之理」的說法。他的着重點是道器合一，不可離器而言道，以陷於空寂。亦不可離道而言器，致陷於無本。誠齋先生根據船山「天下惟器而已矣，道者器之道，器者不可謂之道之器」

的說法便稱船山此說爲「唯器論」，那不啻說船山只知用而不知體。這似乎不足表示船山哲學上的根本立場。就船山的時代來看，大概他處於王學末流之世，離器言道陷於空寂的弊病比較大。爲補偏救弊計，他比較注重不可離器而言道，或器外無道之說，誠所不免，但是他從來沒有掉開他的道器合一論。

（二）王船山的體用合一論　道即體，器即用，道器合一說即體用合一說。不過分開來說，或可較易了解。他說：「天下之用皆其有者也。吾從其用而知其體之有。體用胥有，而相需以實。善言道者，由用以得體，不善言道者，妄立一體，而消用以從之。不可說空道虛，而強名之曰體。求之感而遂通者，日觀化而漸得其原，如執孫子而問其祖考。」（周易外傳卷二大有）。他這裏「體用胥有，而相需以實」一語，說體用合一之理甚精。意思是說，體有用而體眞，用有體而用實。反之體用分離，則兩者皆虛妄不實。至於此下各語，正昭示我前面所說的現象學方法之眞義。「善言道者，由用以得體」，「從用而知其體之有」，意即謂須用現象學方法，即現象以求得本體，不可外現象以妄立本體。「求之感而遂通者，日觀化而漸得其原。」亦是即流行（感通，化）見本體（道原）之意。子孫喻用，祖考喻體。執子孫問祖考，亦即比喻我們所說的現象學方法之切實妙用。蓋現象學方法的本質在於「即用求體」，而現象學方法，即是以體用合一的原則爲前提。

（三）王船山的心物合一論　心屬體，物屬用。持體用合一說者自必持心物合一說。船山說：「心無非物也，物無非心也。」（尙書引義卷一堯典）「一人之身，居要者心也。心之神明散寄於五臟，待感於五官。肝脾肺腎，魂魄志思之藏也。一臟失理，一官失用，而心之靈已損矣。無目而心不辨色，無耳而心不知聲，無手足而無能指使。一官失用而心之靈已廢矣。其能孤拄一心以絀群明而可效其靈乎。」（尙書引義卷六畢命）他這裏前兩句雖稍欠透澈發揮，然而他持心物合一說，自無可疑。後面一段說身心合一之理令我們想起斯賓諾莎的身心平行論。在中國哲學裏，討論身心問題，有這種見解，實新穎可喜，足以引起人研究生理學及心理學的興趣。可惜他未能詳細發揮。

（四）王船山的知行合一論　船山生於王學盛行之時，自不免受陽明知行合一說的影響。且知屬心，行屬身

關物，他既持心物合一說及心身合一說，他自不能不一貫地持知行合一說或知能合一說。他論知不可廢能道：「夫能有迹，知無迹。故知可詭，能不可詭。異端者於此，以知爲首，尊知而賤能，則知廢。知無迹，能者知之迹也。廢其能則知非其知，而知亦廢。」（周易外傳卷五）。他這裏以行能爲知之迹象，則知是體，行是用，知是主，能是從，自不待言。但爲救王學末流之失，他特別注重不可離用以求體，不可廢能以求知。

他又論知行關係道：「且夫知者固以行爲功者也。行也者不以知爲功者也。行焉可以得知之效也，知焉未可得行之效也。……行可兼知，而知不可兼行。……君子之學未嘗離行以爲知也。」（尙書引義卷三說命）據我們解釋起來，原則上船山仍然贊成知行合一，知行不可分離之說，不過他要矯正尊知賤能，重知輕行的偏弊，他特重不可離行以爲知，亦即注重即行以求知，不行不能知之說。他便多少帶有美國皮爾士杜威詹姆士等人的實效主義的色彩，而與王陽明之說法相反。陽明持「知是行之始，行是知之成」的說法，而船山便持「行是知之始，知是行之成」的說法。陽明認爲知良知即包括行。而船山則認行可兼知，而知不可兼行。

（五）王船山的物我合一論　一般中國哲學者一讀到物我一體，都認作是一種神祕境界，惟船山對於物我合一之說，能根據經驗加以切實發揮。他說：「且夫物之不可絕也，以己有物。物之不容絕也，以物有己。己有物而絕物，則內戕於己。物有己而絕己，則外賊乎物。物我交受其戕賊，而害乃極於天下。况乎欲絕物者，固不能充其絕也，一眠一食而皆與物俱，一動一言而必依物起。不能充其絕，而欲絕之，物且前卻而困己，己且齟齬而自困。」（尙書引義卷一堯典）他這種物中有己，己中有物的物我合一論實與他的心物合一論相貫通。蓋準此說來，則心中有物，物中有心。格物即可明心，用物即可盡己。飾外即可養內。一方面保持合一論的根本觀點，一方面採取平實的即用以求體，下學而上達的方法。

他這種合一論的根本思想又如何應用在歷史哲學方面呢？歷史哲學上有兩個重要概念，一是天道，一是人事。前者爲理，後者爲事。船山的思想就認爲歷史上事理是合一的，天道與人事是不分離的。天道並不空虛渺遠，人事亦不盲目無理。他的方法是由人事以見天道，由事以明理。

王船山的天或天道，第一具有理則性。是顯明而有條理的，是歷史上事物變遷發展的法則或節奏。第二天道具有道德性。天道是公正的，大公無私，賞善罰惡。這一點與老子之天地不仁的看法相反，而代表正統儒家思想。第三，天道復具有自然性，不息，不貳，無為，不假人為，無矯揉造作。第四，天道具有內在性，即器外無道，事外無理。天道並不在宇宙人生之外，即內在於器物事變中，而主宰推動萬事萬物。第五天道有其必然性，真實無妄，強而有力，不可抵抗，人絕不能與天道爭勝。凡此特點，均儒家的天道觀應有之義。我們還可擬另外特別提出船山的兩點獨特貢獻，加以闡發。一是天道不外吾心，理不在心外的心學觀點，亦即集理學心學之大成的觀點。二即船山對於天道之矛盾進展或辯證法觀點，默契於黑格爾理性的機巧的歷史觀。

於讀通鑑論卷七裏，船山對於天與事物及天與心的關係，有精闢的說明：「無以知天，於事物知之爾。知事物者心也。心者性之靈天之則也。」這明白應用他即用求體的方法，而即由事物以求知天。但由事物所認識的天，卻不在心外，而心即是天的法則。他這裏所謂於事物知天即含有朱子所謂即物而窮其理之意。「天者理也」是船山秉承宋儒一貫的看法。於下面一段話中，更可見出：「天不可知，知之以理。拂於理則違於天，必革之而後安。……以理律天，而不知在天者之即為理。以天制人，而不知人之所同然者即為天。」（讀通鑑論卷十四）。「拂於理則違於天」，「在天者即為理」，是代表「天即是理」的理學的說法。根據陸王「此心同此理同」的說法，則「人之所同然者即為天」，即不啻說人之心同理同者即為天，是又符合陸王心學的趨勢。由民意即天意、天視自我民視的古訓，更可以見得「人之所同然者即為天」一語的義蘊。「君子之所貴於智者，自知也，知人也，知天也。至於知天而難矣。然而非知天則不足以知人，非知人則不足以自知。天聰明，自我民聰明；天明威，自我民明威。即民之聰明明威，而見天之違順。」（讀通鑑論卷十四）。這段話有三點值得特別注意。第一，「非知天則不足以知人」，是根據非知至則不足以知分，欲知人不可以不知人之本源的原則。歷史哲學如欲知人事，則不能不進而探知天道。第二，「即民之聰明明威，而見天之違順」，即是由用知體的現象學方法。天不可知，於事物之理知之，於人之同然之理，之民意民心民情，之聰明明威或理性以知之。簡

三，天理天道天心，不外於我民之「聰明明威」。天不在外，天人不二，這又代表心學的看法。

在宋論中，船山論天與道時心學意味，尤其濃厚：「論期於理而已耳，理期於天而已耳。故程子之言曰，聖人本天，異端本心。雖然是說也，以折浮屠唯心之論，非極致之言也。天有成象，春其春，秋其秋，人其人，物其物，秩然名定而無所推移，此其所昭示而可言者也。若其密運而曲成知，大始而合至仁。天奚在乎？在乎人之心而已。故聖人見天於心，而後以其所見之天爲神化之主。道生於心。心之所安，道之所在。」（宋論卷八）。程子倘析心與天爲二，而船山卻超出程子，合心與天爲一。明白宣稱，天即在人之心中，心之所安，即道之所在。非深有得於陸王心學者，決不敢出此語。由此我們可以看出，船山不離理而言天，由事物以求明理知天，處處不離理學矩範。然而他又不離心而言理，不離心而言天，處處鞭辟近裏，一以心學爲宗主。所以我們敢斷言他是集理學與心學的大成的人。他格物窮理以救心學的空寂。他歸返本心，以救理學的支離。據說他的父親，曾受學於江右王門之鄒東廓。而江右王門代表王學中最平正一派，且亦最足以調解程朱與陸王之矛盾者。船山承家學，自亦得王學學脈。所以，船山似乎是最能由程朱發展到陽明，復由陽明回復到程朱。

以上我們指出船山雖然注重格物窮理的理學，雖然力圖補救王學的偏蔽，然而他仍能返本於心學，不離心而言理，言天，言道。現在我們要進而指出他在歷史哲學上的獨特貢獻了。他的辨證的歷史觀，於天道之表現於歷史上而發現其對立統、相反相成的原則。譬如，當他說：「天下之至很者無很也，至詐者無詐也。」（讀通鑑論卷二十）。又如他所說：「其失也，正其所以得也。其可疑也，正以其無不可信也。」「奚以知其爲大智哉，爲人所欺者是已。」（皆同上卷二十四）。「得道多助，則業者不恃助。不恃也，乃可恃也。」（同上，卷九）。諸如此類的話，都與老子「大智若愚」，「上德不德」等話相似，含有對立統一的道理，是船山在歷史過程中所發現的辯證觀選些道理，在船山不是老莊的玄言，而是歷史上人事上體驗有得的實理。他尤其注重偉大的人格，並不是片面的智，片面的仁，片面的立言立功，而乃是智與不智，仁與不仁，功與無功，實與無

言，對立方面的諧和統一。譬如，他形容郭汾陽的人格道：「天下共見之，而終莫測之。……不言之言，無功之功。向統稱之曰大人，允矣其爲大人矣。」（同上卷二十三）。足見他所了解的汾陽的偉大所在，不在於「莫測」，而在於天下共見中的莫測，不在於有言有功，而在於無言之言，無功之功。這足表示他深有見於矛盾中的諧和的妙諦。

此外他復於矛盾統一中深悟到不偏於一面的宏量和持中的道理。他說：「生之與死，成之與敗，皆理勢之相爲轉圜，而不可測者也。既以身任天下，則死之與敗，非意外之凶危。生之與成，抑固然之籌畫。生而知其或死，則死而知其固可以生。敗而知其可成，則成而知其固可以敗。生死死生，成敗敗成，流轉於時勢，而有量以受之。如丸善走，不能踰越於盤中。」（讀通鑑論卷二十八）。這足見他把握住辯證的觀點，在能窺見事物之全，要能見到死生成敗之互相過渡的整個歷程（理勢之相爲轉圜）。見其大，得其大，則量自宏。如果只知生而不知死，只知成而不知敗，則只知偏不知全，知一不知二，則胸襟褊狹，器小易盈。如此則辯證法在他已不是呆板的法則，而是生活的智慧了。

在讀通鑑論卷七，他說：「剛柔文質，道原並建，而大中卽寓其間。因其剛而柔存焉，因其文而質存焉，有道者之所尙也。」這裏由剛柔文質之並建，而悟大中持中，相成相濟，不可偏廢的道理，將玄遠的老子式的辯證觀平實化，儒家化。大概凡縱觀歷史的人，都趨於注重時間的過程。而歷史的過程總不免表現出一正一反一合的節奏，或矛盾進展的過程。船山是我國最偉大的歷史哲學家，同時也是最富於辯證法思想的一人。

船山的歷史哲學之富於辯證思想，最新穎獨創且令我們驚奇的，就他早已先黑格爾而提出「理想的機巧」(The Cunning of Reason)的思想。王船山（一六一九——一六九二）生在黑格爾（一七七〇——一八三一）之前約一百五十年，但黑氏哲學中最重要創新的「理性的機巧」之說，卻早經船山見到，用以表示天道或天意之真實不爽，矛盾發展且具有理性目的。黑格爾認爲理性是有力量的也是有機巧的。理性的機巧表現於一種曲折的或矛盾進展的歷程裏。理性一方面讓事物遵循其自身的性格與傾向，讓它們互相影響抵消平衡，而自己

不干涉其行程，但正所以藉此以達到理性自身的目的。黑格爾復進而指出，在這意義下，天道或天意（divine providence）之於世界歷程，可以說是具有絕對的機巧。上帝或天（God）讓世人放任他們的情欲，圖謀他們的利益，爲所欲爲，但其結果不是完成他們自私的企圖，而是完成上帝的企圖。而上帝的企圖，大公無私，純出於理性，決然與世人自私的企圖不同（參看黑格爾著小邏輯第二〇九節）。黑格爾於他的歷史哲學中，描寫理性，憑藉並揚棄情欲和暴君或英雄的野心以實現其自身的機巧道：「情欲的特殊利益的滿足，與普遍原則之發展不可分。由於特殊的確定的利益與情欲之滿足及其否定，而普遍原則因而實現。個別情欲與個別情欲鬥爭，互有得失，互有損害。但普遍的理念並未牽連於其中而自冒危險。它（指理性，天，或普遍理念）高高乎在上，隱藏着在後面，毫無動搖，毫無損傷。這可叫做理性的機巧。理性憑其機巧，使情欲爲它自己工作。而具有情欲之個人受處罰受損害。理性所利用以完成其目的者爲現象存在。普遍理念以個體事物，個人情欲之犧牲受罰，爲實現其自身之代價。」

理性的機巧表現在歷史上或人事方面，就是假借個人的私心以濟天下的大公，假英雄的情欲以達到普遍理念的目的。黑格爾復將此概念應用來解釋自然歷程和量變質變的關係。他指出假借自然的事變（如機械歷程化學歷程及有機歷程等）以達到精神的目的，假借遲緩的量變以達到突然的質變，都是理性的機巧的表現。理性一面假借非理性的事物（如私心情欲自然歷程等）一面又否定非理性的事物以實現其自身。這表示理性不是空虛的而是有力量且有機巧有辦法以實現其自身。但歷史上非理性的事物儘管互相抵消平衡受損害受處罰，而理性卻靜觀無爲，既不干涉其行程，亦不牽連於其中而蒙損害冒危險，這就是說，理性復能保持其空靈性和超脫性。黑格爾這一種看法，在王船山的歷史哲學裏，我們只消將黑氏的理性或上帝換成王氏的天字或理字，便不惟得到印證默契，而且得到解釋和發揮。

在宋論卷一的結首，船山首先指出：「天無可狃之故常」。又說：「天因化推移，斟酌曲成以制命。」這裏說天無可狃之故常，不啻謂天不是呆板不易的，而是能隨機應變的。天，天道或上帝的命令不是直線式的，

而是「因化」，憑該實際自然和人事上的變化、而加以推動或否定，斟酌實際情形，取曲折的途徑依矛盾進展的過程，以求完成其目的。細察他上下文的本意，不過謂宋太祖無功無德，且無門閥資望的憑藉，而能得天下，實乃因天於缺乏神武聖哲之開國人才時、無可如何，姑假借宋太祖以達到和平統一，以副上天仁愛之心而已。總之，這已充分表示船山所謂天的辯證性和有機巧。在讀通鑑論卷一的篇首，船山首先指出天之假借秦始皇的私心以行大公的機巧道：「秦以天下之心，而罷侯置守。而天假其私以行其大公。存乎神者之不測，有如是夫！」船山所感歎的存乎神者之不測，實無異於說天的機巧，天的辯證性，不是一般的常識可以理解。因為辯證的道理，每每是違反常識的。他於讀通鑑論及宋論的第一節，開宗明義即提出天之辯證性，或機巧性，足見辯證的歷史觀在船山思想中所佔的主導地位了。

船山於提示理性的機巧、觀念時，都是舉出秦皇漢武則天宋太祖一類黑格爾所謂具有大欲（master passion）或權力意志的英雄，以作例證。除上面所引述的論宋太祖秦始皇的話之外，對於漢武帝之開邊，船山尤其有害於辯證哲思的見解：「天欲開之，聖人成之。聖人不作則假手於時君及智力之士以啓其漸。以一時之利害言之，則病天下。通古今而計之，則利大而聖道以宏。天者合往古今來而成純者也。……時之未至，不能先焉。迨其氣之已動，則以不令之君臣，役難堪之百姓。而即其失也以爲得，即其罪也以爲功。誠有不可測者矣。天之所啓，人爲效之，非人之能也。聖人之所勸，人弗守之，則罪在人而不在天。」（讀通鑑論卷三）。這段話仔細玩味起來，頗有幾點契合黑格爾的意思：第一，天或理性代表全體。批評歷史應該「通古今」或「合古往今來」而計慮，不可囿於一時，他的意見。這含有黑格爾「眞理是全體」的意思。第二，他注重聖賢英雄，或時君及才智之士在歷史演變上的地位。但他又不陷於「英雄主義」的歷史觀。因為他認為歷史上的重大事績如統一開邊等，皆由於「天之所啓」及時已至氣已動，人只能「效之」，而「非人之力也」。而且皆由於天之「假手於時君及才智之士以啓其漸」，換言之，英雄偉人不過是天假借來完成歷史使命和理性目的的工具。這與黑格爾對於英雄在歷史上的地位的看法，簡直如合符節。黑格爾說：「英雄的目的雖在滿足自己，非滿足

他人。但他們卻滿足了衆人的潛伏要求。他們是世界精神的執行人（agents）。他們的生活並不快樂，毫無安靜享受。「一生爲其大欲所驅使。及其使命終了，亦被廢棄。早死如亞力山大，被刺如凱撒，幽囚如拿破侖。終於成爲世界精神的工具。」英雄，時君及才智之士被天或黑格爾的世界精神所假借利用，作爲達到理性目的工具。卽英雄之「失」敗，而達到理性的「得」或收穫。卽英雄之有「罪」，被處罰，而天或理性卻有「功」了。這表示理性的機巧和天道的公正不爽，不惟不表示英雄的萬能，而且表示了英雄之爲人作嫁的悲劇的命運。第三，一般宋明理學家都持狹義的道德觀念，指責秦皇漢武之好大喜功，殘民以逞。而王船山卻能超出這種偏見，認爲「通古今而計之，則利大而聖道以宏」，這使得他的思想不惟具有深遠的哲學識見，而且又富於近代精神。第四，他所謂「天」，雖仍不外是理，是民之所同然的心或意，但卻頗富於有人格的有神論意味，甚接近黑格爾所謂上帝或天意。

船山復循着同樣的思路，指出「天」如何假武則天以正綱常，假巨奸之私以濟國家之公的機巧。他說：「自霍光行非常之事，而司馬懿師昭謝晦傅亮徐羨之託以傳其私。裴炎稱武氏廢中宗立豫王，亦故智也。……而武氏非元后，炎非武氏之姻戚，妄生非分之想，則自害攫金，見金而不見人。其愚亦甚矣。自炎姦不售，而授首於都市，而後權姦之詐窮，後世佐命之姦無有敢希冀伊霍以狂逞者。……炎之誅死，天其假手武氏以正綱常於萬世與。」（讀通鑑論卷二十一）。又評肅宗自立一事道：「肅宗自立於靈武，律以君臣父子之大倫，罪無可辭也。裴冕杜鴻漸等之勸進，名爲社稷計，實以居擁戴之功取卿相。其心可誅也。……肅宗旣立，天下乃定歸於一，西收涼隴，北撫朔夏。以身當賊而功不分於他人。諸王諸帥無可挾之功名，以圖起亂。天未厭唐，啓裴杜之心，使因私以濟公。未嘗不爲唐幸也。」（同上卷二十三）。這更顯明表出船山所謂「天」，不惟能假權奸的私以濟公，且能假手於僭竊的武氏以正綱常。足見這萬能而有機巧的「天」，實在有假借任何惡勢力壞材料以達到理性目的之能力。

船山於評論劉崇翟義等死於王莽，而莽亦旋亡一事，藉以發明理性的機巧的道理，尤具深意。他說：「陳

涉吳廣敗死，而後胡亥亡。劉崇翟義劉快敗死，而後王莽亡。楊玄感敗死而後楊廣亡。徐壽輝韓山童敗死而後蒙古亡。犯天下之險以首事，未有不先自敗者也。亂士不恤其死亡，貞士知死亡而不畏其死亡也，乃暴君篡主相滅之先徵也。……然則勝廣玄感山童壽輝者，天貿其死，以亡秦隋。而義也崇也快也，自輸其肝腦以拯天之衰，而伸莽之誅者也。」（讀通鑑論卷五）。這一段話有兩點重要意思，第一，以毒攻毒，惡人與惡人鬥爭，兩敗俱傷，而天道以明。這正表出了黑格爾所謂「個別情欲與個別情欲鬥爭，互有損害，但普遍理念並未牽連於其中……且毫無動搖」的道理。且表出了黑格爾所謂「普遍理念以個體事物個別情欲之犧牲受罰，爲實現其自身之代價」的理性機巧。船山所謂「天貿其死以亡秦隋」，意即指天以勝廣玄感等人之死作爲滅亡秦隋的代價或交換條件。實黑氏理性的機巧說之最好的註釋和例證。第二，勝廣玄感等之叛亂是基於自私，他的死是被「天」利用或假借作爲達到滅亡秦隋的理性目的之工具。他們的死是被動的。但翟義劉崇等之起義誅莽則不然，他們是基於自己的自動自發。他們的死，不是被天假借利用的工具，而是「自輸其肝腦以拯天之衰」，使正義伸張出來，使衰微的天意，得助自表現出來，得一支持，得一拯救的助力。換言之，前者是理性用機巧假借他物，曲折以求實現。後者是理性自身的支柱，直接的表現。這也就是船山於另一地方所說的負延續道統學統的使命之人，「當天下紛崩，人心晦否之日，獨握天樞，以爭剝復」（讀通鑑論卷九）的偉業。所以凡是基於理性的道德律令而自發的行爲，不惟不是被動的爲天所假借利用並加以否定的工具，而且乃是絕對的自身肯定，「獨握天樞」，「拯天之衰」的剛健的行爲。一是天理，理性的負荷者把握者，甚至當天理晦否微弱，天下紛亂無實是非之時，是理性的拯救者保持者，他自身即是目的。一只是工具，被理性利用之假借之，同時又懲罰之廢棄之，以達到理性的目的。這兩種人的差別很大的。

以上只就船山歷史哲學中最創新的部分，亦即默契於黑格爾的部分，他的辯證觀和理性的機巧看法，略加發揚。以見船山在哲學上的貢獻之大，地位之高。至於他以道德之隆汚決定國運的盛衰的道德史觀，和注重禮

樂以移風易俗薰陶感化人於無形的禮樂史觀，和他注重春秋大義，嚴辨夷夏之防，是以激發人的民族意識的民族史觀，我們此處均略而不述了。



下篇

論假私濟公

王船山批評秦始皇說：「天假其私以濟天下之大公」。他的意思是說秦始皇統一中國，廢封建，立郡縣，築萬里長城，種種偉績，無非是出於私心爲子孫打算。但是從全部歷史過程來看，他卻作了些爲全中國全民族的公益有利的業績，而他主觀上所懷抱的私心卻成了未能滿足的幻夢，所以在王船山的眼裏，那一世之雄叱咤風雲的秦始皇，也不過成了天道的工具，命運的玩物。小己的私心敵不住天道的公正；個人的小智，比不上宇宙的大智；獨夫的武力，勝不過歷史的命運。秦始皇一切的私心私智私力，皆被那無聲無臭，施無言之教的「天」，利用了作爲「濟天下之大公」的手段與工具。因此王船山這種說法，不惟可提供我們對於目前這亘古未有的世界大變局，和對於這變局中戲劇式的世界史人物一個新的超脫的看法，而且實默契了黑格爾歷史哲學中一個主要概念，並且也給我們一個很健全的宇宙觀。

王船山這句話中「天」這一概念，最爲困難。在信仰宗教的人看來，天就是有人格有意志的上帝，在相信宿命論的人看來，天就是盲目的命運。我們還是採納宋儒「天者理也」的說法，將船山所謂「天」解釋作支配自然與人事的天理天道，也許較合他的本意。換成現代的名詞，天就是指「宇宙法則」而言。宇宙法則就是黑格爾歷史哲學中所謂理性。黑格爾認爲理性是世界的主宰，整個歷史都是理性逐漸實現的歷程。理性並不是空洞虛玄，並不僅是某一些人腦子裏的幻想。理性主宰萬物，作育萬物，浸透萬物，支配萬物，利用萬物，而爲萬物所不知。萬物只是在那裏不識不知，順着理性的法則而生活。理性是理想的，它假現實以實現其理想。理性是無人格的，它假英雄豪傑的人格以實現它的目的。理性是無限圓滿的，它假有限的不圓滿的事物以達到其

圓滿。回到本題，理性是大公無私的，但是它假個體之私以濟天下之大公。換言之，假私濟公是天道，也卽是理性的法則，理性這種假私濟公的「技倆」好像是有意作弄人，有意與那自私自利的人開玩笑，有意蒙騙那自私自利的「歷史人物」，使他們懷着自私自利的目的，而去完成大公的事業。使得那些不可一世的霸主，暴君，獨裁者，皆好似歌德浮士德劇中的魔鬼，「目的雖在作惡，而不禁創造了善。」黑格爾把這種假惡濟善，假私濟公的苦心與手段，叫做「理性的機巧」（中文也有譯作理性的狡獪的）。而王船山在他的讀通鑑論中評論秦始皇的生涯，恰好悟到了黑格爾所謂 理性的機巧」的道理，他不曾揭穿了秦始皇逞其私智，恰好上了「理性之機巧」的大當的祕密。豈只秦始皇？中外古今的歷史人物繼續着上同樣的大當的人，何可勝數！

歷史上固然如此，自然界又何獨不然。不過自然事物之「自私」，沒有人事那樣嚴重的道德意義罷了。試平心觀察，自然界中那一物不是努力保存自己；那一物不是爲自己而存在？一塊石頭，一枝花，一莖草，它也有它的個性，有它的內在目的。也在不斷地努力保持它自己的生存。然而這些各自努力自保自爲的自然事物，却形成了大自然的諧和。杜甫有兩句詩說：「寂寂春將晚，欣欣物自私。」是的，在某意義下，自然萬物，莫不自私。然而這自私自爲自保的萬物，卻形成了欣欣向榮的春天。這不是象徵了大自然也在作假私濟公的勾當，弄假私濟公的機巧，假個體事物之私，以濟全部自然之大諧和嗎？

我們不必詛咒自私，我們要能靜觀出在整個宇宙法則的支配下，自私者有其不可逃避的命運。自私者終必陷於自戕，個人的私利，終必被全體的理性假之以濟公，而結果自私的個人受全體的處罰，毫無所得，自私的企圖，盡成泡影，這就是自私的命運。我們承認假公濟私是最大的罪惡，但是我們要對治之以「假私濟公」的宇宙大法。最繁榮的季節，是「欣欣物自私」的春天，最偉大的時代，也許是「欣欣人自私」的盛世，怎樣成全個人的自私，而又所以促進社會進步，這樣使爲私與爲公，相反而相成。這確需要一些能活用「假私濟公」的天道之大政治家大教育家的手法。

我們不能只是歌頌天道的大公無私，我們也不能只是崇拜那法天希人的聖人，有大公無私的仁德，我們須

要識透理性之假私濟公的機巧與法則，學習聖賢之假私濟公的德量與權變。大公無私不過只是一完美遙遠的理想，而假私濟公才是切實有效的辦法。試就淺近的事例來看：保壽險不是為自己的兒女打算嗎？卻可促進公共利益。儲蓄不是為自己的經濟打算嗎？卻可促進社會事業的發展。可以說一切重大的現代化的公共事業的發展，不是建築在純公無私的道德理想上，而是建築在假私濟公的理性機巧上。無論在平時，在戰時，無論治私事或治公事，不從調整公私的利益和假私濟公方面用工夫，要想人絕對不自私，不惟失之「責人重以周」，甚且有一些違反本心，不近人情。

假如為公即須犧牲個人利益，保持個人利益即須犧牲公衆利益，試令人於兩者之間加以選擇，無疑地，最大多數人必將選擇為私而犧牲公的途徑。假如一個社會裏公私的觀念如此對立，公私的衝突如此嚴重，為私如此易，為公如此難，則這個社會安得不亂？但幸而事實與理論所昭示的卻並不是公與私之根本對立與衝突，而是二者間之矛盾的統一。公私根本不相融，只是表面的看法，只是部分的偏狹的看法。若能加以深澈的觀察，從全體的立脚點來看，即可見得公私之合一：（一）凡自私者不惟損害公衆，於己終亦無利。（二）凡為公者不惟造福公衆，自己終亦得利。換言之，公私之利害完全共同。為私等於公私兩損，為公等於公私兩利。損公利己，利公損己，事實上理論上均不可能。（三）少數懷自私之動機，而其行為之結果間接有濟於大公者，其私人終必受譴責，而社會國家乃能憑藉其全體理性的力量，假私濟公，化私為公。如貴族建築園亭宮室以供私人娛樂，但貴族不久以荒淫而驕縱而失敗，其園亭宮室被轉化為公園，或公共娛樂場所。是即憑全體理性之力轉化個人之私以濟社會之公的實例。

近代倫理思想上有了一大的轉變，早已超出了中古僧侶式的滅人慾存天理，絕私濟公的道德信條，而趨向於一方面求人慾與天理的調和，求公與私的共濟。而一方面且更進一步去設法假人慾以行天理，假自私以濟大公。打一個比喻，中古時代的人，畏懼洪水猛獸，而現代的人則假洪水以作發電的動力，假猛獸以娛樂觀衆。情慾私心等，已不被視為可怕的洪水猛獸，而乃被認為可藉以行天理濟公衆的材料。假如不能動員人類的慾望

情慾利己心等，以作實現道德理想的工具與材料，則道德生活必然是空虛與貧乏，不是現代人所要求的充實豐富洋溢着生命力的生活。

中國儒家幾千年來聚訟紛紜的性善性惡問題，到了近代，亦有了一新的看法。舊時持性善論者，只肯定仁義禮智是人性。而否認自私是人性，舊時持性惡論者，只肯定自私是人性，而否認仁義禮智是人性。但兩派的人，都從不同的立場，承認自私是惡，是須得根本克制剷除的惡。但近代的倫理思想自霍布士以來，即已坦白承認人性是自私的，自私的意義是自保，自爲，自愛。這種自保自爲自愛的生性，人與動物並非兩樣的。那時許多革命理論家皆提倡天賦人權說。所謂爭天賦人權說，說得露骨一點，就是爭人人皆有自私的權利，就是爭人人與禽獸共同的自保自爲自愛的自然權利。簡言之，近代倫理思想對人的看法是(一)人性是自私的。(二)社會國家應尊重個人自私權利。(三)個人應爭取自私的權利，同時也應尊重他人自私的權利。這無異承認自私是善的，人性也是善的。自私既已逐漸取得好的意義，不純全是一個壞名詞，因此率與名正言順，稱之爲「利己主義」。所以近代之倫理思想似乎有求自私之法律保障，求自私之公開化合理化的趨勢，理論上很少聽見有根本剷除自私的呼聲。從中古的道德眼光看來，這也許是世風日下，道德標準降低了。但是在某種意義下，這也許是基於對人性的新了解，正是道德進步的表現。記得羅素說過：「與其犧牲少年人的幸福，以滿足老年人的私心，反不如犧牲老年人的幸福以滿足少年人的私心。少年人雖說自私，畢竟來得坦白些。」這真是未免說得太「坦白」了！誰說要根本破除自私？你能夠想像一人人皆絕對不自私的社會嗎？假使人類盡是爲公而不爲私，利他而不爲利己的聖人，這是不是很有意義很有趣味的生活呢？所以近代的倫理思想家大都不過欲教人自私得坦白一點，自私得開明一點，自私得合理一點能了。自私得坦白開明合理，便是「利己主義」。利己到了愚蠢，不合理不坦白的程度，便叫做「自私」。利己是主義，是理想。自私是罪惡，是缺陷。但缺陷所在並不在於固有的自保自爲自愛的本能，而乃在於態度的虛僞(不坦白)，知識的不足(愚昧，不開明)，和不合理性的準則方面。但廣義的自私包括利己觀念在內，故上文說自私不純全是一個壞名詞。所以近代哲學家之對治自

私，大部採取梁任公研讀費希德哲學思想的話，所謂「以楊朱之爲我爲出發，以墨子之兼愛爲歸宿」的策略。這不惟代表了一種新觀點，而且也表現了他們另具有一番教導世人，打破人我界限，假私濟公的苦口婆心。

希望上面這一番話，不致令人誤會我，以爲我是持利己主義的人。我的用意不過在指出利己主義在西洋近代發展的原因與背境，較之武斷地排斥自私，空洞地歌頌無私，於支配近代的生活，更富於實際力量，更爲自然且自而切近人情能了。我還是紹述西洋思想的意味多，自作主張的意味少。我之所以不敢接受利己主義，雖然對之相當表示同情，就因我現在尚弄不清楚什麼是「自己」的意義。更不能確說什麼是「自私」，什麼是「利己」的真意義了。我根本懷疑「凡人皆自私」一命題，我並且想追問人是否真正能夠自私？世間上無目的，無個性，不自知，不自爲的人太多了。他們終日鬼混，飄浮，爲他人作奴隸，喪失淨盡他的精神上物質上的一切權利。他們既不得謂爲有「自己」，更如何說得上自利和利己呢？自私或利己必須先假定有自我或自我意識。而自我意識必須精神上生活到了相當高度的人才能達到。一般人一與外物接觸，一與他人接觸，便動輒喪失其自我，忘掉其自我意識。己之不存，利焉何有？因此我不敢承認「人是自私」是普通的心理事實。

「人是自私」既不是普遍的心理學事實，「人應自私」當然也不是普遍的道德律令。人一有了自我意識，同時也就有了「他人」的意識。自己與他人老是處於對立競爭的地位。損人者人恆損之，害人者人恆害之。循環報復，無有窮期。人我之間有了界限，隔閡，彼此時存提防戒備之心，精神上總覺擾攘不安。假如一個人每作一事，皆純全以自己的利益爲前提，而不能照顧他人或鄰居，這並不足表示他自己善於打算（因爲純爲自己打算的人，亦有弄巧反拙，損人而不利己，甚或損己利人的時候），但的確可以表示他本人人格的藐小，胸襟的狹窄。老實說，無論人類如何壞，民胞物與的仁心，多少總是具有一些種子的。誰願意自安於人格藐小，胸襟狹窄？所以持狹義的個人主義，作純全利己的事，都是戕賊自己的本性，自己精神終歸要感受一種痛苦的。我們羨慕小孩子的天真純樸。當我們與大自然接近時，我們精神上感覺到瀟洒超脫。當我們回到老家時，我們心理上感覺到一種安慰歸宿。這是什麼道理呢？因爲小孩子是無人我之見的。一有了人我之見，小孩式的天真純樸

使斷喪了。憑對大自然，回到家鄉，也就忘懷了人我的界限與對立。此時用不着利己，也無須乎提防他人。可以說這是人我的競爭暫時停戰的時候，也可以說是自私的工作暫時放假的時候。所以精神上會有超脫瀟灑，安頓歸宿之感。由此足見在某意義下，人是不願意自私的，人之作利己的事，是勢之不得已的。他最後的歸宿，他內心深處的要求，是想打破人我的隔閡，泯除人我的界限的。所以站在道德理論的立場，我們無法可以承認「人應利己」的學說。人生精神上最大的快樂，事實上最大的成就，學藝上最大的創造，往往都是忘懷人我，超出小己的境界所產生出來的。這些高尚的價值，絕不是利己主義所能滿足的。

我們發現利己主義的好處：第一，在於有自我意識，承認自我有利己的權利，得免於渾沌飄浮，漫無自我意識，淪爲奴隸而不自知覺的危險。第二，利己主義否定了中古時代空洞的絕對無私的高壓，確認個人應有的權利與幸福。但利己主義者所謂「自己」，意義欠清楚，來源不明白。一方面好似甚尊嚴，一方面又似很藐小。自己與他人老是陷於對立，競爭，衝突之中。終會感覺到衝突的痛苦，隔閡的悲哀，換言之，利己主義者終會感受到利己主義之於己不利，而有忘懷物我，超出人己的要求。他願從事於合內外超人我的工作，而不願拘囿於作利己的瑣事了。國家，社會，理性，大我就是合內外超人我的對象。假如他努力於遵循理性，實現大我，服務社會，忠愛國家，那麼，他就在從事於合內外超人我的公共事業。假如他能達到合內外超人我的精神境界，因而能創出合內外超人我有永久價值的學術文化，那就是發展理性實現真我的偉業了。

我們要抗戰，要建國，要建立一現代化有組織的國家。我們便要對治自私。我們並不唱高調，主張根本消滅自私，而且相當承認利己的權利。我們由假私濟公說起，一直說到超私歸公，假私濟公是天道，但亦未始不可加以人爲的努力。超私歸公是修養達到境界，但亦未始不可以說是理性的法則，宇宙的大道。

論英雄崇拜

（一）

陳銓先生在戰國策第四期發表『論英雄崇拜』一篇文章以後，引起各方面不少同情和攻擊。攻擊陳先生的人，大都從某種政治立場說話，誤認英雄崇拜的提倡，即是為法西斯蒂主義張目。其實英雄崇拜，根本上是文化方面，道德方面，關於人格修養的問題，不是政治問題。站在政治的立場去提倡英雄崇拜固不對，站在政治立場去反對英雄崇拜亦是無的放矢。

但是陳先生的文章亦自有其引起誤會招致反對的地方：

陳先生那篇文章裏面，對於名詞，似乎解釋得不夠清楚。什麼是英雄的本質？什麼是崇拜的意義？假如不清楚說明，一般人很容易誤會，以為崇拜英雄，就是崇拜武力，崇拜霸王，崇拜侵略，其實兩者風馬牛不相及。卡萊爾是第一個大聲疾呼地提出『英雄崇拜』的人，在他的書裏面，英雄是詩人，是宗教家，是各式各樣出類拔萃的人物。關於英雄的帝王，他只提出拿破崙一人作代表，然而卡萊爾並不崇拜他的武力，只崇拜他政治軍事的天才。太史公對於項羽，推崇備至，特別破例替他寫『本紀』，但是太史公對於這一位霸王所崇拜的，並不是他拔山扛鼎的氣力，也不是他坑殺降卒二十萬的兇殘，乃是他的勇敢豪爽和其他表示英雄氣概的美德。

陳先生文章裏面，尤其不能令人同意的，就是他似乎認為英雄崇拜和民治主義是相反的。其實英雄崇拜不但和民治主義不相反，而且是實行民治主義不可缺少的條件。在一個民治主義社會中間，人與人之間，必須互相尊重，互相欽佩。假如每一個人，都自己以為自己是英雄，不崇拜任何別的英雄，那麼民治主義絕對不能推行。就事實方面來看，在民治發展的國家裏面，如像英美，一般的人民，對於政治領袖，電影明星，打破紀錄

的飛行家，那一種狂熱的崇拜，是遠在許多半封建社會之上的。

陳先生似乎認爲崇拜英雄，和理智活動，根本衝突，所以他以爲中國的農民老百姓，沒有受過新式教育的人還知道崇拜英雄，而中國的知識階級，卻反而心高氣傲，仇恨嫉妒，好像智識愈發達，就愈不能夠崇拜英雄。其實崇拜英雄，需要相當智識，必有智識，方能認識英雄，因此也方能夠崇拜英雄。智識不惟不是崇拜英雄的障礙，反而是崇拜英雄所不可少的條件。提倡崇拜英雄，決不是反理智，反理性，反學術文化以回復原始時代的自然狀態。

（二）

英雄概括來說，就是偉大人格，確切點說，英雄就是永恆價值的代表者或實現者。永恆價值乃是指眞美善的價値而言，能夠代表或實現眞美善的人就可以叫做英雄。眞美善是人類文化最高的理想，所以英雄可以說是人類文化的創造者或貢獻者，也可以說是使人類理想價值具體化的人。

英雄不但指豪傑之士，而且包括聖賢在內。中國過去特別崇拜聖賢，因爲中國特別注重道德，所以特別崇拜道德價值的實現者。英雄這一個名詞，含義比聖賢一名詞較廣，他包括文人宗教家道德家政治家科學家和預言家。英雄崇拜的名詞比聖賢崇拜的名詞好，因爲英雄崇拜不僅崇拜上文廟吃冷猪肉的人，只要有本事進其他的廟的人，也一樣地在崇拜之列。英雄崇拜比聖賢崇拜更積極，更有生氣，更有戰鬥的精神。聖賢表示靜穆圓滿的氣象，英雄卻表示生活上的戰鬥性和奮鬥性。譬如當我們說孔子是聖人，我們便想到他是大成至聖萬世師表的圓滿性。但當說孔子是一個英雄時，我們便想到他一生發奮忘食，自強不息，想勝種種困難的經歷。所以我們認爲與其提倡崇拜聖賢，不如提倡崇拜英雄，較能表示近代精神。

崇拜和佩服有別。佩服是佩服一個人的絕技絕學，佩服他唯一無二的特長。譬如一位拳師善於打拳或一位學生說滿口流利的英語，我不會打拳，也不會說英語，我佩服他們。但是我未必崇拜他們。佩服是佩服別人所

有自己所無的。太史公沒有游俠的本事，他佩服游俠。許多的人，自己沒有錢，佩服別人有錢，自己不會跳舞，佩服別人會跳舞，自己沒有學過邏輯，佩服別人會耍邏輯。這一切佩服的對象，同自己的精神生活，並不發生密切關係。

至於崇拜卻不是崇拜別人所有自己所無的，乃是崇拜別人和自己所共同有的。別人有，自己也有，不過別人所有或比我自己深切著明，足以代表啓發我之所有。所以我之崇拜他，多少含有同聲相應，惺惺惜惺惺之意，以勇崇拜勇，以仁崇拜仁，以智崇拜智，這是完全一種精神上互相吸引溝通的關係。所以黑格爾說：『崇拜是一種精神與精神的交契』。這個說法在中文裏的意思也合得了。孔子說：『祭如在，祭神如神在。』就是說：在崇拜神靈的行爲裏，我的精神與神的精神相交契。同樣崇拜祖先就是自己的精神與祖先的精神交契。眞正的崇拜，就是自己的精神與崇拜對象的精神相交契，因爲這樣，所以崇拜的對象，也就是自己精神上所寄托，爲自己內心深處之所企望仰慕者 一旦得着崇拜的對象，自己的精神，也就因此而得着安息之所。所以崇拜的對象，就是意志的目標，也是追效的模範。所以必定要有精神生活和修養的人，方足以言崇拜，必定要求情志安頓的人，方足以言崇拜。

（三）

現在我們進一步討論，什麼叫做崇拜英雄？

崇拜英雄和服從領袖不同。服從領袖是實用行爲。爲着社會組織，法律紀綱，行政效率，我們不能不有領袖，我們不得不服從領袖。假如領袖是英雄，我們固然服從他。有時領袖雖不是英雄，但爲實際方便計，亦須服從之，因爲不服從領袖，就沒有堅固的團體組織。團體渙散，國必亂亡。

一個人服從領袖，也就是一個國家良善的公民，一個團體忠實的份子。至於崇拜英雄，乃所以修養高尚的人格，體驗偉大的精神生活。簡言之，英雄崇拜不是屬於政治範圍的實用行爲，乃是增進學術文化和發展人格

方面的事。

談到個人修養，古今中外的哲人，大都主張要先找一個模範人格來作追效的對象。程子提出：『志伊尹之所志，學顏子之所學』作爲他努力的方向。西洋人講修養，首先注意『基督的追效』（The imitation of Christ）。許多宗教能夠成爲宗教，就是因爲裏面有偉大的人格，值得一般人仿效。許多政黨能夠發起偉大的政治運動，就是因爲裏面有偉大的人格，可以作一般人的模範。希臘的斯多噶學派，道德理想甚高，宗教意味極濃，但不能夠像基督教那樣成爲宗教，就是因爲雖有主義，而缺乏人格可以與耶穌比擬的偉大人物。

崇拜英雄基於認識英雄。沒有思想學問智識眼光，就不能夠認識英雄；因此也更說不上崇拜。因爲認識英雄是很難的，所謂『千里馬常有，而伯樂不常有。』世界上的英雄甚多，然而眞正能夠認識英雄的人並不多，英雄本身已經不容易認識，他們又常常不願意爲人認識。如像韓信連胯下之辱都願忍受，誰能夠想像他是英雄呢？曹操和劉備杯酒論英雄，曹操說：『天下英雄，惟使君與操耳。』劉備大驚失色，駭得把筷子都掉下來了；他連忙說他怕雷，使曹操不認識他。英雄當未得意的時候，都喜歡用煙幕彈來掩蔽他本來的面目，這種特殊的『英雄心理』往往增加認識的困難。

英雄素來不討好羣衆 他更不怕羣衆誤解。羣衆的誤解，反而證明他的偉大。愛默生說：『作偉大的人，就是被誤解的人』（To be great is to be misunderstood）。所以只有英雄才能夠認識英雄，只有英雄才能夠崇拜英雄，所謂『同聲相應，同氣相求。』羣衆雖然起初常常誤解英雄，但是經過相當時間，或者英雄死後，羣衆仍然會認識他，擁護他，崇拜他。然而眞正的英雄，卻能倔強獨立，決不因爲急於要人認識而譁衆取寵，失其素守。

英國有句名言，說：『沒有一個人在他僕人眼裏是英雄的』。依照黑格爾的解釋：『這並不是英雄不是英雄，乃是由於僕人只是僕人。』僕人所以不能認識英雄，正因爲他自己不是英雄。由是足見替英雄當走狗作奴隸的人，不能算是崇拜英雄的人。他們自己的人格中，沒有英雄的成分。他們不能認識英雄。他們和英雄沒有

精神和精神的交契。

凡是根本反對英雄，抱定主張絕對不崇拜英雄的人，就是『英雄盲』。這和生理學上所謂『色盲』是一樣的。害『色盲』的人，睜起眼睛，看不見某一種顏色。害『英雄盲』的人，睜起眼睛，看不見英雄。英雄是人類理想價值具體化，『英雄盲』就是『價值盲』。價值盲是一種精神病態。反之，凡能夠崇拜英雄的人，就是不害『價值盲』的人，他不但能夠認識英雄，而且能藉崇拜英雄，擴充自己的人格，實現自己潛伏的價值意識，發揮他自己固有的『英雄本性』（Heroism）。

一般反對英雄崇拜的人，大概基於兩種錯誤的心理。第一他們以為崇拜英雄，就是作英雄的奴隸。他們不願意當奴隸，所以不願意崇拜英雄。第二，他們自己想當英雄，故亦不願承認別人是英雄，不願崇拜其他英雄。他們誤以為凡是英雄都是目空一切，唯我獨尊的。但是照上文所說，崇拜英雄絕對不是當奴隸，奴隸根本不能崇拜英雄。只有自己是英雄，才能夠認識英雄，才能夠崇拜中和英雄發生精神上的交契。明白這種道理，這兩種錯誤的心理，或許可以糾正過來了。

進一步，我們還可以說，英雄崇拜是一種自然的，同時也是不可逃避的心理事實，因為每一個人內心都有崇拜英雄的驅迫力，都有其英雄本性或價值意識，都多少具有認識英雄的能力。假如一個人笑罵一切人，鄙視一切人，絕對不崇拜英雄，那就違反了他的本性，他心理上一定有一種病態，他精神上一定感覺到一種空虛和痛苦。

就另一方面說，英雄本身也有一種魔力壓力，使得凡接近他的人，不能不崇拜他。張良會見漢高，就說：『此天授，非人力也！』清末許多革命黨員，和孫中山先生一見面，立刻就拋棄一切，投身革命。這可以說是英雄本身的力量，不崇拜他幾乎是不可能的事情。在這個地方，英雄有點像美人，崇拜頗近乎愛慕。一個感情熱烈的人遇見了真正的美人，不愛慕是不可能的，一個有英雄性的人，遇見了真正的英雄，不崇拜也是不可能的。

崇拜英雄既然是普遍的必然的心理事實，所以最要緊的問題，倒不是應不應崇拜英雄，乃是怎麼樣引導人類崇拜英雄普遍的心理，使大家崇拜眞正的英雄，不要盲目地崇拜虛偽英雄。孔子說：『非其鬼而祭之，諂也。』我們也可以同樣說：『非其英雄而崇拜之，奴也！』願意崇拜英雄，是事理的必然；由學養，由認識而崇拜所應崇拜的英雄，且依理性的指導，崇拜之得其正道，才是眞正的理想。

這裏可以附帶解答一個問題：通常人總覺得崇拜與批評，正相反對，崇拜的對象即不是批評的對象。假如對於英雄一味崇拜，不加批評，思想學問怎樣能進步呢？但是事實上崇拜不惟不能消滅批評，而且可以產生批評，只有從崇拜中產生的批評，才是眞正的，積極的，同情的，辯證的批評，費希德崇拜康德，朱子崇拜程子，尼采崇拜叔本華，他們對於所崇拜者的學說都曾由同情的批評，而促其發展與進步，所以凡是青出於藍的批評，都是基於崇拜的批評，也就是同情的批評，內在的批評，亦可以說是自我的批評。

（四）

英雄崇拜者和被崇拜者間的關係如何，是我們現在須要進而討論的問題。根據事實可以分爲四種不同的關係來陳述：

第一種是生者崇拜死者。如像孔子崇拜周公，孟子崇拜孔子，朱子崇拜周程，子孫崇拜祖先，這都是在古人中間，找出追效模範，同他們發生精神和精神的交契。這叫做『尚友千古』也可以說是『抗志希古』。

第二種是下崇拜上。如像臣崇拜君，地位低的人崇拜地位高的人，學生崇拜先生，費希德崇拜康德，波斯衞崇拜約翰生，李白崇拜韓荊州。李白總可算得睥睨一世，笑傲王侯，超出庸俗的大詩人了，然而他上韓荊州書說：『生不用封萬戶侯，但願一識韓荊州』，活畫他這一種崇拜英雄的心理。

第三種是同僚的崇拜，這一種崇拜是多半是朋友的關係。鮑叔崇拜管仲，徐庶崇拜諸葛亮，杜甫崇拜李白，尼采崇拜瓦格勒，他們自身都有高尚人格，對朋友發生高尚崇拜的情操。眞正的友誼，必須有崇拜，才能

夠『久而敬』，不然就會爲人所狎暱。

最有趣最重要，但又最爲人所忽視的，乃是最後一種，就是上崇拜下。如像劉備崇拜諸葛亮，三顧茅廬，成爲千古的美談。又如左光斗和史可法兩人的關係，也足供上崇拜下的例證。當時史可法還是考試的童生，左光斗卻是名高望重的提學使。有一天左光斗微服出遊，看見一位青年在古廟中酣睡，桌上擺得有他自己作的一篇文章，左光斗讀完以後，不勝驚佩。怕青年受了涼，把自己的貂裘解下，親自替他蓋上。到考試交卷的時候，他認出這一位青年，就是史可法。他當面發史可法第一，請他到家裏吃飯，與他家裏的人相見。他說他的兒子不行，國家大事，將來只有託付史可法。這是老師崇拜學生。君子有三樂，其中有一樂，就是『得天下英才而教育之』。假如一個處於師地位的人，不能在學生中發現英傑之士而尊重培養之，認爲所有學生都毫無希望，那麼他就有虧師道，不能琢育出任何人材，他的教育生涯就是一個大失敗。

生者崇拜死者是『古道』，下崇拜上是『忠道』，同等崇拜是『友道』，上崇拜下是『師道』或『君道』，亦可稱領袖之道（Leadership）。眞正的領袖，無論古今中外，並不是全知全能的超人，乃是虛懷若谷，認識英雄，崇拜英雄，而能以至誠結納賢豪，得其死力之人。用舊話來說，領袖乃是禮賢下士，知人善任，宏獎人材之人，據我們看來，實即最能身體力行崇拜英雄之理的人。

（五）

末了，我們可以分作三方面來結束關於英雄崇拜的討論：

就理論言，有許多學術藝術文化的工作，都必須以英雄崇拜爲前提。史學方面的人物誌和傳史文學，沒有英雄作題材，如何會寫來有聲有色？小說或戲劇大半有主人翁，沒有英雄性格的刻畫，如何能感人？藝術方面的人物畫，沒有英雄作對象，如何能有傑作？

就個人修養言，我們明白英雄崇拜的理論，必須力求虛心認識英雄，崇拜英雄。自己不可先以天才，領

袖，英雄自居，不可目空一切，妄自尊大。須力求虛心理會認識古今中外第一流人物。因爲英雄是不可以勉強的，不可以自命的，也不是有誇大狂的人。

就教育方面言，假如抹煞英雄崇拜，就無異於抹煞人格教育，不注重人格教育，一切教育的學術工作，就會成爲機械化，工場化，商業化，教員和學生，教員和教員，都沒有精神交契，人格感召的關係。這一種非人格(Depersonalization)的趨勢，使得學校生活枯燥苦悶，無意趣，無生命，實是中國近代教育最大危機。一種學問的繼長增進，並不是由於機械式的自然演化，其有賴於負荷此門學問之人的精神感召，實非淺鮮。西洋大學中，各種學術能有悠久的傳統，良好的風尙，老教授們人格的感化鼓勵，實是最大推動的力量。所以我們認爲精神與精神的交契，人格與人格的感召，是英雄崇拜的眞義所在，亦是推動並促進學術文化使之活躍而有生氣的主要條件。

論人的使命

人的使命這個題目是一個現成的舊題目。這是德國承繼康德的學說，奠定德意志民族復興的精神基礎的哲學家費希德的題目。費希德著有一本通俗的書叫做「人的天職」（也可以譯作「人的使命」）。大凡青年都很關心人生問題，所以我特別提出人生應有的使命來講，也就是希望青年能夠早日確定自己終身的使命。

要探討人生問題，就是要人自己研究自己，反省自己，大凡了解外物易，了解自己最困難。所以人生問題實在是最困難，最不容易研究的問題。也可以說是最重要，最大，最不易得解答的問題。談此問題大都容易陷於寬泛空洞。

其次，人生問題是與作人有關的問題，也就是多少關於道德修養的問題。這種切身的問題，最好找個人最知己的朋友，最接近的師長，作私人的談話，方有親切的指導，不必作公開的討論。並且這種切身的人生問題，全恃自己反省，體察，自求解答，他人頂多只能盡提醒啓發之責，此外實無能為力。

再次，在某種意義之下，一個人最好是埋頭熱烈地去生活，去奮鬪，忘記了自己有人生問題，有道德修養問題，那是最快樂沒有了。人的精神健康也與身體健康一樣，有許多天天講衛生，隨時隨地都在用科學方法想保持健康的人，每每容易生病。反之，一個很忙的人，聽其自然，不特別講衛生，也不特別戕賊身體，反而身體健康。同樣，許多天天講人生觀，講修養，道德名詞提在口上說的人，反而每每道德並不好。而許多從來不談人生，不談道德的人，生活反較快樂，道德反而很好。（例如科學家的道德並不比道德家傳教師壞，一般人身體的健康並不比醫生壞。）所以，我們一方面要對人生問題，特別看重，特別認真，但另一方面又須不要把此問題當成一場空話來講說。

人的使命或天職，也可以叫做人生的理想。但是使命固是理想的，同時也是現實的，它是我們此時此地即

在執行，即須執行的使命。理想是自由的，我可以自由地提出此理想或彼理想；使命是決定的，德人的 Bnestimmng，原意就是 Determination 的意思，幾乎可以說是人不能自主，不能不遵從的命運，或天命。理想是主觀建立的，使命是客觀賦予的，是國家給予的，時代給予的，或是上司賦予的。

人的使命，在某意義下，即是人生的目的。使命是目的的內容，目的即包含在使命之內，也可以說人生的目的即在完成人的使命。使命比目的要具體些，切實些。作人有了作人的使命，人生就有目的意義與價值。沒有具體的，切實的，非執行不可的使命，而高談人生目的，就嫌空洞不着邊際了。

並且使命含有命令式的意味，一個人所奉行的人的使命，就好像軍人所奉的軍令一樣。一個軍人違背了軍令，就要受軍法處分，一個人違背了人的使命，也就要精神上受一種特殊懲罰，有時叫做天討，天罰。無論如何也免不了要受良心的重大的責備或懲罰。

我們到現在來研究人的使命是否無意義，是否太遲呢？因為人已經活在世上二三十年了，才來討論人的使命，人的目的，猶如一隻船已經開出海口，航行很遠了，而坐船的人才來討論航行的目的與使命，豈非笑話？又如歐洲戰爭已經打起來了，英德國會才來辯論作戰目的和使命，是不是太遲可笑哩？又如日本侵略中國已經快到三年的時候，日本忽有一國會議員，出來大膽地質問政府對華作戰的目的與使命，是不是太遲而可笑哩？無怪乎當時日本政府要把這個不知趣的議員趕出國會了。

關於上面的問題可以分三點來答復：

（一）人既已在生活着，則人就已經不自覺地在執行某種人的使命，哲學思想的目的就在使不自覺的使命，經過研討以後正式的成為自覺的使命。

（二）假使一個人永久不去追問人的使命，就好像無舵之舟，漂在海上，只能隨波逐流，與世浮沉，那麼豈不是生活毫無意義無價值？進一步說，人沒有人的使命，人就沒有人格，不能算是真正在作人。

（三）一個人自己沒有真正的使命，或有一個不光明正大的使命，而怕人追問　怕人揭穿，不敢反省研

時，公開宣佈，就是自欺欺人。這種自欺欺人的辦法，以之作戰，則戰必敗，以之作人，則人格必定破產。

這樣看來，人與禽獸不同，也許就是因爲人有自覺的使命而禽獸沒有自覺的使命。好人與壞人不同，就是因爲好人有正大的使命，而壞人沒有正大的使命。偉人與常人不同，就是因爲偉人有偉大的使命，而常人沒有偉大的使命。因此，我們可以知道，去尋求一個自覺的正大的人的使命，乃是人特有的功能，理性動物特有的功能。

要知道甚麼是人的使命，先要知道甚麼是人。先知道了人的本質，就知甚麼是人的使命了。

但是如何才能知道人呢？直接的方法，就是從人的本身去了解人。這是注重狹義的人本主義的法子。但是有許多天天交接應酬，與人接觸的人，反而不能了解人生。德國一位大詩人席勒說：「人類反而把人類掩蔽着了」！所以有時要跳出人類的圈子，才能了解人生。那就是說，要了解人生，就要超出人生。說句笑話，有時要深入無人之境，才能知道甚麼是人。宇宙間天與物都是超人生，非人生的。如果我們用天人物三界的分法，也許可以看出人的真義，那就是說，欲知人不可以不知物，欲知人不可以不知天。

何以欲知人不可以不知物呢？所謂物，有三種意義：

第一種意義，物是自然。自然與人生是相反的。待自然與人生對比，更足以了解人生，人是自然的一部分，自然是全體，人受大自然一切律令的支配。了解了自然的全體，自可附帶了解這部分的人或人生。這就是自然科學所研究的對象。

第二種意義，物是實用之物，如實業經濟上之物，是人類理智創造以爲己用的工具。由工具之知識，即可進而了解支配此工具之主人翁。這就是社會工程科學所研究的對象。

第三種意義，物是文化之物，文化之物如典章制度，文化產物等，乃是人類精神的表現與創造。由個人的精神創造品，可以了解個人之個性，由一民族的精神創造品，如典章制度文物等，可以了解一民族之民族性或國民性。此爲精神科學之所研究的對象。

以上簡言之，就是無論從對自然社會或精神科學的研究，均可以幫助我們認識甚麼是人。

何以欲知人不可以不知天呢？這是中庸上就已經提出的。柏拉圖也說：Things human cannot be understood without nowledge of the divine 。實在說來，知物與知天，相反相成，我們要知物，也要知天才行。天也有三義：

第一，天指美化的自然，亦即有精神意義的非科學研究的自然。如易經上說：「天行健，君子以自強不息。」論語上說：「天何言哉，四時行焉，百物生焉。」這種由花木山水而悟天道人生，乃是藝術家直覺的知天。

第二，天指天道，就是總天地萬物之理，也就是宇宙之所以為宇宙，人生之所以為人生的基本法則，主宰宇宙人生之大經大法。這是哲學的理智的知天。

第三，天指有人格的神，亦即最圓滿的理想的人格，也是人人所欲企求的最高模範的人格，最高的價值。這是人類情意所寄託的無上圓滿的神，這是道德生活與宗教信仰之天。

說宇宙有所謂天或神，猶如說宇宙間也有一總司令。知天就好像直接向宇宙的總司令交涉，請示。到後來已經知悉總司令的意旨，為天地立心，代天立言，終則與天為一，與神為侶，也就是莊子所謂與造物者遊，與天地精神往來的工夫。由知天而希天，由希天而與天為一。不僅是聖人才能希天，人人皆能希天，人人皆在希天。

總結起來，知物與知天的歷程，可用下圖表示：

知物→用物→征服自然，創造文物 ⎫
知天→希天→與天為一，與神為侶 ⎭ 盡性或實現自我。

自我發現，即是發現自己的使命；自我實現，即是實現自己的使命。這種知天知物的努力，乃是出於人的

本性，即是盡性，也就是發現自我，完成人的使命，

到此，我們可以給人下一界說：

「人是以天爲體，以物爲用的存在。」

所以，人之知天知物，人之希天用物，即是人的使命，人的天職。這種使命，乃基於人的本性之必然。知天知物即可得一世界觀，知人即得一人生觀。由知天知物以知人，這就是蔡元培先生所謂，由正確的世界觀中去獲得正確的人生觀。因爲人生觀必須建築在世界觀上面，對於人的知識是從對於天和物的知識而來的。

以上是一般地講人的使命，亦即人人的使命。尙須進一步講甚麼是在某時某地的特殊個人的特殊使命。換言之，以上只談到人的使命，尙未談到我的使命，你的使命，或者每一個人每一靑年的使命。

要了解什麼是我個人的使命，須對我的性情，才能，環境，家庭，朋友，社會國家的需要，時代的趨勢，都要加以通盤的考量和反省。

個人的使命就是個人在全體人類社會中的使命，位分，生平工作，和最大可能的貢獻。爲此人所作，所應所，所不能不作，所鞠躬盡瘁，用全副精力以從事的工作。

具體點說，個人的使命，就是個人的 life work 終身事業，或終身工作。這種終身工作，一方面是自己自由考察，自己選擇，自己擔負起來的工作。一方面也可以說是時代所賦予的，師友或知己所提醒的使命。在完成此種使命，努力此種終身工作裏，一方面實現自我的本性，一方面也就是貢獻於社會國家人類的使命。

這種完成個人使命的終身工作，是有決定性的，是決定個人的命運，個人無所逃避的命運，不能任意規避的命令，責任或任務。它是有公共性的，不是個人的私事，是公衆的事業，是國家時代所賦予的；對於他人，對於社會國家，都是有益無損的。它是有永久性的，因爲旣是個人唯一的使命，旣是個人終身的使命，就不是見異思遷，一暴十寒，隨便可以變更放棄的，它是有永久性的工作。有永久性的工作必是可以成功的好的工作。life long friend 必是好的朋友，life long work 必是好的有價值的工作。以終身精力去從事一種工作，必

不會失敗。卽使工作太偉大，非一人一生之力所能完成，縱然失敗，也必然是促進最後大成功的失敗。有了這種終身工作，必有所成就，也有所專長，必不愁沒有自立的能夠謀衣食的專門技術或學問。

有了這種終生工作，人才可以繼續努力，血氣雖老，而志氣不衰。

有了這種終身工作，人才可以忠於其使命，不會中途變節。凡是中途變節的人，大概都是小有才的小人，只是出賣自己的聰明才智，隨波逐流，而無確定的使命，終身工作的人。

有了終身工作，不爲自己打算，繼續努力，老而不衰，並且卽使自己死後，這種工作，必然有人繼續努力，發揚光大。自己雖不免一死，而自己的使命與工作，可以不朽的遺傳下去，自己就會有不死之感，也就有不畏死的氣概。

總結起來，一個人要認眞生活，認眞作人，就需要有自覺的正大的使命，生活才有意義與價值。從知的方面說，要認識甚麼是人的使命，須從知物，知自然，知天或知天道着手；人生觀建築在宇宙觀上。從行的方面說，要完成人的使命，需要有鞠躬盡瘁，死而後已的終身工作 (life work)。

有了這種終身工作，就會感到自己生平事業之莊嚴而有意義；能夠長久發展，不隨個人的死亡而消滅。

末了，我希望我們青年人各自及早確定自己一生的使命，自己去尋求自己的終身工作。

信仰與生活

關於青年的教育與思想方面，常遇着的一個困難問題，就是：求知識時代的青年應否有信仰？以純學問爲目的的青年或純學者應否有政治信仰？要解答這個問題又牽涉到科學知識與信仰是否根本衝突一問題？就表面上看來，科學知識是理智的懷疑的，信仰是感情的獨斷的主觀的。注重求知的人大概反對信仰，提倡信仰大概於智識的進步有阻礙。所以表面上兩者顯然是衝突的。我們現在要追問的就是知識與信仰是否根本上眞有絕不相容的衝突。我們不從政治經濟的立場來討論此問題，我們亦不從道德的立場來下判斷。我們打算要對此問題加以理論的檢討。所謂理論的檢討，就是要與信仰的性質加以客觀的研究，然後根據信仰本身的性質及所求得的客觀原則，來加以評論。

（一）信仰的性質

首先須得認淸的，即信仰與迷信根本有別，迷信起於愚昧，代表未開化的民族，未受科學教育的人民的原始心理。而信仰乃基於知識。唯有受過科學教育的洗禮和啓蒙運動的開導的文明人，方足以言信仰。迷信可爲科學知識所祛除淨盡，而信仰不唯非科學知識所能推翻，而有時科學知識反而可以加強吾人的信仰。此外還有一層值得注意的事實：就是唯有人纔有迷信，我們不能說禽獸有迷信，足見迷信乃是遇理智的動物，人類，所特有的後天缺陷。別的動物尚沒有進化到可以有迷信的程度。換言之，唯有人纔有迷信，更唯有能思想有理智的人纔有信仰。但信仰卻不能說是知識的缺陷，只能說是伴隨着知識而起的一種心理現象。

現在我們可以暫且給信仰下一個定義：信仰是知識的一個形態。知識是思想或理智的產物。思想或理智的活動可以表現爲許多不同的形態。信仰感情意志等，表面似與理智相反，其實都瀰漫着思想的活動，蘊藏着理

智的成分，都可以說是知識的不同的形態。不過信仰中所包含的知識，其來源與從嚴格的科學方法得來的知識，稍有不同罷了。構成信仰的知識，第一，大都是無意間不自知覺地得來的。每每是無形間受薰陶感化暗示而來。信仰之起源由於理智之歸納演繹分析者少，（注意，信仰之起源於理智之歸納演繹分析，不過比較少一些，並不是說理智不能引起信仰，更不是說理智與信仰根本衝突。）而由於感情之激動者多。因此信仰往往植根於兒童心靈中異常之早，有時甚且被誤認作天賦的觀念。第二，信仰之養成，主要的是基於具體的生活，行為，經驗和閱歷，而很少出於抽象的理智的推論。所以每見那能在生活中得教訓，行為中得智識，人事方面的經驗富閱歷多的人，常有堅定不移的信仰，以作他的事業的基礎。我們不妨這樣說，具體的知識是足以增進，加強或改變信仰的知識，而抽象知識對於信仰之增進，加強或改變的能力比較很少，但也不是絕對沒有。第三，構成信仰的知識還有一個比較高深的來源，就是天才的直觀和對於宇宙人生的識度。大宗教家，大政治家，舉凡所謂先知先覺者的信仰，大都以此為主要的來源。他們的堅定的信仰，的確是建築在超卓的知識上。然而他們的信仰所依據的見微知著，由小知大，由過去的教訓而觀察將來的知識，來得那樣直接明快，好像是不假思索的樣子。這只能說是出於天才的直觀或識度了。這種信仰因為來得如此具體活潑直接，故其影響他人感動他人的能力，特別偉大。一個民族或一個時代的中心信仰，大都是如此形成的。第四，我們雖不能說信仰起源於理想及活潑的想像力，更不能說信仰與理想和想像力沒有區別，但我們的確可以看出信仰中必然包含有理想和想像的成分。因為信仰的對象必然不是現實的事物而乃是理想的事物。故有理想者未必有信仰，（因為事實上有許多理想家未必有堅定的信仰，實行的勇氣。）而有信仰者必然有理想。而信仰的理想對象之成為具體化，有力量，足以激動人的感情，引起人的犧牲精神，使人親切感覺到這理想的對象並非邈遠不可期，乃儼如即在目前。這就是想像力的作用了。故想像力不一定引起信仰，（如詩人或小說家的想像），而信仰中必包含有想像力。簡言之，單是理想或想像，均無甚大的實行力量，唯有構成信仰的有機成分的理想與想像，方可成為主宰行為推動行為的決定力量。

根據上面這一番關於信仰的性質的討論，我們可以紬繹出下列幾條結論：（一）信仰既多是不知不覺間養成的，而且根植於兒童心靈中異常之早，幾成爲天賦觀念，由此便可推知無論何人似乎都必然有某種信仰，但許多人每每是自己雖已有信仰，而不自知覺其有信仰。因此我們的問題就不是求知識的青年應否有信仰，而轉變爲求知識的青年應如何使自己固有的信仰自覺化，理性化的問題。人不能絕對沒有信仰。任何青年之必有某種信仰，已是無可否認的事實。主要的問題乃在如何使已有的信仰建築在自覺的理性的基礎上，如何使已有的信仰經得起理智的批評，可以隨學問思想之進步而增進而加強。（二）前面只是概括地說信仰是知識的一個形態。現在可以補充說：信仰是知識的形態，同時也是行爲的動力，也可以說信仰是足以推動行爲的知識形態。並且可以說信仰是使個性堅強，行爲持久，態度真誠，意志集中的一種知識形態。（三）就信仰與狹義的科學知識的關係言，二者是不同種類的知識形態。這二種知識形態的關係，有時是各不相妨並行不悖的。有時是矛盾進展，相反相成的。有時信仰可以阻礙科學知識的進步，有時科學知識可以打破信仰的凝固性。但有時信仰亦可以促進科學知識，甚或利用科學知識，有時科學知識亦可以增進並加強信仰，西洋文化史上，一方面宗教的信仰強固有力，一方面科學知識長足進展，就是科學知識與宗教信仰矛盾進展相反相成的具體例證。（四）就信仰與一般知識的關係言，因爲信仰中包含有知識成分，而且信仰乃僅是知識的一個形態，故信仰與知識不唯不衝突，而且是平行相依的。一個人有了某種知識，必定有某種信仰與之相依隨。假如一個人毫無所知，則他將毫無所信。盲目的信仰依於愚昧的知識。知識空洞者，其信仰必渺茫。知識混淆矛盾，必與信仰的紛亂反覆相依隨。知識系統，則信仰必集中，知識高尚，則信仰亦必隨之高尚。信仰與知識既有如此密切相依的關係，則一般人誤認知識與信仰衝突的說法，不唯昧於信仰的性質，抑且不知知識爲何物。因爲假如否認信仰與知識相依隨的關係，則一方面信仰將永不會自覺化理性化，而另一方面，知識亦將陷於空疏枯燥，永不會支配信仰，影響行爲了。

（一）信仰的功用

必定要對於信仰的起源性質及與知識的關係有了明確的認識，纔可以了解信仰的功用，並可以了解何以在西洋科學那樣昌明的社會中，信仰在人民生活中會佔那樣高的地位，何以許多學者思想家會那樣注重信仰。法國社會學家涂爾幹說：『有宗教信仰者不獨能看見不信仰者所看不見的新眞理，還可作一個較強悍的人。他覺得自己內部有較大的力量，能經得起生存的試驗，可以戰勝種種困難。』這裏所說的似指內心的宗教信仰對於個人生活方面的效能或功用居多。社會心理學家黎明說：『決定人生和歷史的眞正因子，就是信仰。信仰是不可避免的。它永遠構成人類精神生活的主要部分。一種信仰也許被人推翻，但繼之而起的又是一種新信仰。假如一個民族的信仰發生變遷，必有數個社會生活之巨大變遷隨之而起。』這大半是指民族的信仰或我下面所謂傳統的信仰在社會生活上或民族前途上之力量與功用而言。美國實驗主義的哲學家詹姆士著有信仰的意志一書，力言信仰之重要及其在人類心靈生活中所居之主要位置。他所謂信仰的意志，其實係指「信仰的權利」而言。信仰是生存競爭的利器，是人生特有的權利。吾人不可沈溺於抽象的理智分析和咬文嚼字的邏輯，而放棄此種信仰的權利。他說：『人生是一種冒險，全要有勇氣有信心，纔可以得到勝利，達到成功。』他又說：『沒有信仰的人，終久是要被有信仰的人驅逐到牆角裏去的。』這就是說，在這生存競爭優勝劣敗的社會中，沒有信仰的人終歸要失敗，要受天然淘汰的。詹姆士並進一步從知識論的立場發揮成一種信仰決定的眞理觀，他說：『一個眞理之所以成爲眞理，乃是信仰造成功的。有許多眞理之能否眞，全靠你對之有無信仰：相信之則眞，不相信之則不眞。』（以上所引各段皆撮述詹姆士著 The will to believe 及 The Varieties of Religions Experience 二書中的意思。原書遺留在北平，不在身邊，此僅據所隱約記者的撮述其大旨。）詹姆士是實用主義者，他的說法，論及我下面所謂「實用的信仰」在行爲和知識方面的功用居多。他的學說應用在冒險鬪爭的生活中，特別有效準。譬如「抗戰必勝，建國必成」這類的話，在詹姆士看來，均是可以眞亦可以不眞

的話。而這話之究竟能成為真話與否，其關鍵全在我們有無堅定的信仰去造成之，去證實之。假如全國國民均有堅定的信仰，則「抗戰必勝建國必成」一成為真話的可能性必然多些。所以這話之能否真，有待實際生活中努力去實驗之實證之。真理的形成，大都是經過如此艱苦歷程的，大地間根本就沒有不經過意志，信仰，和實際的努力，不勞而獲的現成真理。

中國自新文化運動以來，所謂開明或啓蒙的空氣很濃厚。開明時期的人大都是個人主義者，注重理智的懷疑，反對任何信仰，特別反對宗教信仰及傳統信仰。他們不惟不承認信仰的功用，反而以為信仰有阻礙科學的進步，個人的自由。他們的目的當然在反對迷信，而結果適所以搖動個人和民族的根本信仰。開明時期的特點，一方而注重狹義的理智，如外在的懷疑和批評，支離的分析，瑣屑的考證等。而與此狹義的理智主義緊相伴隨者，乃是注重放任感情的感傷主義或浪漫主義。蓋一方面，離開信仰情感而言理智，故陷於支離乾枯的理智主義，一方面離開理性的規範而言情感意欲的放任，故流於感傷狂誕的浪漫主義。現在的青年應該認清時代，這已不是鼎盛的個人主義懷疑主義注重破壞的開明時期了。我們已到了注重思想文化以及國家之建設的後開明時期了。這個時期的青年，不唯要認清信仰之性質與功能，給予信仰以應有之地位，且當力求信仰之堅定之精誠集中。但又須明瞭信仰的注重，並不是反民治，反自由，反理性主義的抬頭，更不是提倡盲目地崇拜暴力，崇拜霸王。因為唯有理智與信仰脫了節，方產生感情衝動與盲目信仰的反理性主義。我們所倡導的浸透了理智的活動和理性的指導的信仰，與知識之進展相依隨的信仰，正是為開明時期的狹義的理智主義，和此種理智主義的自然反動——反理性主義間的矛盾謀正當的出路。

（三）信仰的種類

為幫助解答我們所提出的問題起見，不能不將信仰大概分為若干種類，加以論列。但這實是一繁難重大的課題，現在我們只能以最簡約的方法處理之。

（一）宗教的或道德的信仰　道德的信仰爲對於人生和人性的信仰，相信人生之有意義，相信人性之善；對於良心或道德律的信仰，相信道德律的效準，權威和尊嚴。又如相信德福終可合一，相信善人終可戰勝惡人，相信公理必能戰勝強權等，均屬道德信仰。有道德信仰的人行爲自動遵道德的法則，爲善去惡自有道德的勇氣，盡其在我之後有時仍歸失敗，或不得他人諒解，亦可得道德的或良心的慰安。在某意義下，道德的信仰即是宗教的信仰。因爲道德是宗教的核心。離開道德而言宗教，則宗教會變成邪魔外道。但普通所謂宗教信仰是指對於天，天理，天道，天意，天命的信仰而言。有宗教信仰的人，自己受艱難困苦，相信是天將降大任於斯人，所加的特殊磨折訓練。因此不怨天，不尤人，不自沮喪，不陷於消極懷疑。假如自己事業成功，幸福獲得時，則相信是天意的潛助，天恩的賜予，常常卑謙爲懷，不敢自矜己功。因而養成困苦不怨，成功不居之美德。有宗教信仰的人，自有安心立命之所，不會在人生道上，徘徊歧途，莫知所可。他的精神有安頓有寄託有慰安，作事自覺有神聖的秉承，有犧牲的勇氣。彼虔誠信天的人，其身心之有安頓，猶如赤子之有母親。蓋彼實以天或上帝爲所愛慕的宇宙的慈母，所敬畏的宇宙的嚴父也。

眞正的偉大的宗教的或道德的信仰的養成，多是出於大智慧，大悲憫，出於眞知灼見和理性的直觀。每每須經歷過極大的憂患，極深的懷疑，有看破一切超出世俗的襟懷的人，如大宗教家，政治家，詩人，哲學家，科學家，纔能達到深刻的宗教或道德的信仰。這種信仰是建築在深厚的愛人類與愛智慧的兩大基石上，絕非科學和唯物論所能動搖。

（二）傳統的信仰　傳統的信仰也就是信仰傳統。這是一種社會的信仰，對於社會的權威和禮教，民族文化的信仰均屬之。這種信仰是一個社會的風俗習慣的結晶，其來源有時是不知其所以然而然，無法可以追尋的，有時是自上而下，出於權威階級的規定，目的在維持社會的治安和秩序的。這種信仰是社會上大多數人的公共信仰，對於個人是有強制性的。這種信仰每易爲統治階級利用，發生束縛個性，妨害自由，阻礙進步等弊病，一個社會的開明或革命的分子，所激烈反對的信仰，主要的是指這種傳統信仰。但這種信仰也有其社會的

功用。其功用在於使社會穩定，民族團結，使社會各分子間有一精神的連繫。傳統信仰是維繫一社會或一民族之統一性與持續性的要素，也是構成校風，國風，社會的風俗，民族的性格的要素。所以每每一個民族或國家的傳統信仰破產之一日，卽是那個民族或國家衰亂之日。

傳統信仰維繫於風俗習慣制度文物中，構成禮教的核心。此種信仰每於不知不覺中深印於兒童之腦筋，成為兒童的原始經驗或天賦觀念。此種先入為主的信仰，根深蒂固，多半是無法破除的。培黎教授嘗謂：「美國人之反對清教者，其反對清教之方法與精神，亦於不知不覺間仍然沿襲清教徒的舊套。」準此以觀，西洋共產黨人之反基督教，其精神仍是基督教的。如到民間去，宣傳黨義，和為主義而犧牲性命的精神，仍是基督教之遺風。又如中國五四運動時代之打倒孔家店運動，其方式和習氣仍是十足中國式的，代表中國人的特性，很少表現眞正西洋精神。因此，就心理事實言，要想根本剷除傳統信仰幾乎不可能，就社會福利言，一個國家或民族傳統信仰的破產，每會致民族解體，國家衰亂的結果，故除了開明時代之一二思想家外，很少主張根本掃除傳統信仰的人，而大都主張對傳統信仰加以自覺的發揮，加以理性化。使傳統信仰理性化，深刻化，擴充其蘊蘊，減少其束縛性，不庸諱言地，是哲學的職務之一。所以英國哲學家布拉得烈曾用滑稽的語調說過：「形而上學的目的在於說出些很壞的理由以為本能的信仰作辯護。」他所謂本能的信仰主要的意思似亦包含我此處所謂傳統的信仰。證以英國人之信仰傳統，更可想見。大家都知道英國人以守舊著稱，其實英國人並不是盲目地不求進步，不敢冒險進取，乃基於其尊重傳統信仰和信仰傳統的精神出發。其中有理性化傳統信仰的成分在，亦有求民族文化之統一與持續的功用在。

（三）實用的信仰　實用的信仰是為生活的方便，行為的必須，事業的成功而樹且建立的信仰。這種信仰無宗教或道德的信仰之深邃遠大，無傳統信仰之歷史背景和社會力量。但若無此種實用的，亦卽實際的實行的信仰，則會陷於畏首畏尾一無所可的窘狀，生活不能進行，行為不能產生，事業不會成功。日常生活、實業、政治，軍事上種種信仰，大都屬於此類。譬如存款在銀行，相信銀行可靠，吃飯相信飯菜中無毒，乘汽車或飛

機相信不致遇險，每作一事，相信此事於已有良好之後果，……諸如此類的信仰，一方面出於理智的計算，一方面亦基於經驗的積累。但因未來事變之不易預測，故只能權且如此信仰，以觀後效，有時亦可作意外之準備，以防不虞。

最要緊的就是要知道政治上軍事上的信仰乃是屬於實用信仰的範圍。譬如就中國現在軍事上的抗戰，政治上的建國而論，謹愼點說：眞可說是「成敗利鈍，非所逆覩。」但凡屬中國的軍政當局以及全國人民，爲實際實用實行計，不能不相信「抗戰必勝，建國必成。」並將我們的想像力與理想力，均導向抗戰必勝建國必成方面着想，以堅定並集中我們的信仰，如是庶我們可以有「鞠躬盡瘁，死而後已」的忠勇精神與犧牲的決心。故此種信仰之本身即有足以促進抗戰之勝利與建國之成功的效力，並足以證實「抗戰必勝，建國必成」這句話不是空話而是眞話。

但須知政治軍事的信仰雖屬於實用信仰的範圍，却仍可以有傳統的信仰和宗教道德的信仰作基礎。所以大政治家不僅是具有實用的信仰，使事業達到成功，而且每每有很深的宗教信仰，亦每每能代表並發揚其民族的傳統精神。試注意最近歐戰期間，各國政治家的宣言，亦多以順從天意，保持傳統信仰相號召，如英美之尊重對於民主政治的傳統信仰，德國之欲實現對於民族文化的傳統信仰。即再就中國之抗戰建國爲例而論，相信必勝必成，誠然屬於實用信仰範圍。但就相信民族之必能復興，文化之必不致毀滅，國土之必可光復，國恥之終可昭雪，國仇之終必報復而言，斯乃吾國數千年來聖賢豪傑忠臣烈士之傳統信仰，抑亦我全民族父詔子，子詔孫之傳統信仰，至於中國對日抗戰之有深厚的道德和宗教信仰的基礎，更不待言。中國人素缺乏高尙的宗教生活，唯有此次於抗戰生活中，許多人開始體驗到莊嚴神聖的眞實意義。全國人民的愛，希望，信仰，精誠，大公無我，熱烈犧牲，種種有宗教意義的美德，都在這對日抗戰中得到最高的表現。至於世界各國崇尙正義的人士，以及宗教家對我抗戰的同情贊助，與夫替我們祈禱勝利的熱烈情緒，更足證我國抗戰之具有宗教信仰的基礎。由此足見軍事政治方面的信仰雖屬於實用信仰一類，但偉大的健全的政治軍事的信仰，必有其深厚的傳統

信仰與宗教道德信仰的基礎。我們這種看法，一方面反對中古的神學思想，以為一切軍事，都是神聖的十字軍，一切政治都是教會政治，一方面我們反對偏狹的唯物主義者實用主義者與淺見的實際政治者的說法，以為政治軍事的信仰純全是實用的甚或有作用的信仰，為經濟的條件所決定，與宗教道德及傳統信仰毫無關係。我們承認政治軍事的信仰本身是實用的，但有其超實用的，亦即宗教道德與傳統文化的基礎。

總結起來，三種信仰，就其來源說，則宗教信仰多出於天才的直觀和理性的識度；傳統信仰多基於不自知覺的薰陶感化或暗示，實用信仰多本於經驗閱歷和理智的計慮。就功用說，則宗教信仰多有上面涂爾幹所說之功用，傳統信仰常有黎明所說的信仰那種效力，而詹姆士所說信仰的功用，則大都指實用的信仰而言。就不同的國族言，我們勉強可以說德國人似偏重宗教信仰。英國人似偏重傳統信仰。美國人似偏重實用信仰。就理論言，表面上為了解方便計信仰雖可分為三種，究極言之，却殊難強加區分。事實上每一種信仰，都常包含有其他一種信仰的成分在內。

（四）學者或求學的青年應否有政治信仰

政治信仰包含三方面：（一）對於政治主義的信仰。（二）對於政府或政黨之政綱政策的信仰。（三）對於政治領袖的人格的信仰。一個公民對於三者中之任何一方面有了信仰，就算是有政治信仰，人既是政治組織中一分子，既是國家的一個公民，理論上他應有信仰政治或政治信仰的義務。就人之為一政治的動物言，他似乎天然就有政治意識，但事實上不知不覺必然具有某種政治信仰。大政治家為民意之宣達者，亦即是人民潛伏着的政治信仰之代言人，之實行者。政治與道德關係最密。道德為政治的本質，政治為道德的實現。有道德信仰的人，自不能不連帶有他的政治信仰。只有道德信仰，若無政治信仰以充實之，則其道德信仰必陷於空虛，與社會人羣無關，不能實現出來。簡言之，就任何人（不論學者，專家，工人，農人，青年，老年。）之皆為國家的公民而言，應有政治信仰的義務。就人之為政治的動物言，應有政治信仰以發揮其本性。就人之為道德

的存在言，應有政治信仰以求道德之實現。假如一個國家內，大多數人民，特別大多數有智識的青年人，皆毫無政治信仰，或皆對政治漠不關心，則該國必滅亡無疑，因爲這實是社會生活上的嚴重病態。

有政治信仰與作官乃截然二事，應須嚴格劃分。有政治信仰與作貪官汚吏，更是風馬牛不相及的兩回事。甚至可以說，凡貪官汚吏大都是唯利是視，根本沒有政治信仰的人。一個專家學者或關心國家前途的青年學生，儘可以有鮮明的政治信仰，而不作政治活動，不加入政黨，不作官吏，而站在自己學者專家的崗位，作自己本分內的事以效獻於國事。無政治信仰而作官吏是可恥可鄙的事。違悖良心，出賣自己的政治信仰迎合現政權，以希圖權位，更是可恥可鄙的事。有政治信仰，不作官吏，站在學者專家的立場，贊助政府，監督政府，表示民意，正是現在中國最値得提倡的事，是每個有智識的青年國民應盡的義務。一個國家內這類的人愈多，則政治愈可上軌道，民主政治愈有有力的保證。假如因爲自己由於性情，才能，環境地位的關係，不願意作官吏，於是就絕對不抱任何政治信仰，認政治爲汚濁，諱言政治，以自鳴淸高，這可以說是極不健康的名士態度。

現在尙須討論個人的政治信仰與現政權相合或不相合，所應取的不同的態度。第一，凡政府官吏，特別政務官，必須自己的政治信仰與現政權相合，至少於主義，政策，領袖人格，三者中要能信仰其一，自不待言。第二，自己的政治信仰雖與現政權相合，而不願參加政治，但願作純學術純技術或社會服務工作，則應於業餘之暇以私人資格發揮自己的信仰，贊助政府，闡揚主義，造成輿論，作非正式的義務宣傳工作。此實最値得嘉許，最有效能，最足以提高政治生活的水準的態度。鄙意甚且以爲以黨義宣傳爲專門職業的人員應該儘量設法減少，而應以有獨立學問，技術，職業的人分任宣傳工作。還多少採取明末耶穌教會人士如利瑪竇等宣傳宗教的態度。彼輩先以灌輸人民之科學智識工業技能爲主，而卽寓宣傳宗教之熱忱於其中。竊以黨義之宣傳亦然，必先從改善人民生計，增進人民健康，醫治人民疾病，灌輸給人民新知識新技能，教導給人民新生活方式入手。勉作教導扶助親善人民之導師醫生朋友，而勿作統制責罰奴役人民之官吏及特權階級。如是寓政治宣傳

於知識教育之中，一方面收宣傳之實效，一方面人民知識程度以及黨員之學問技能均可因而提高。

假定個人的政治信仰與現政權不合，則應於下列諸途徑中，任擇其一：（一）埋頭作非政治的工作，從事於學術文藝實業社會服務等，以培植國家元氣，對現政府取超然隱逸態度。（二）對現政府取合理的同情的自由的批評態度，以促進政府之改善，此爲政治信仰與現政府不相合的政論家學者新聞記者所應持之態度。（三）在法律範圍以內取公開和平行動，組織政黨，喚醒民衆，以民意力量，監督改進，並督責現政權，爭取參政權。這大約就是民主政治的常規。若果合法的公開的和平的民主政治無法施行，則自然會產生（四）秘密結黨反叛，以武力陰謀暴動，推翻政府。在開明的政制下，此種辦法理論上事實上都絕不容許。在極端專制腐化的政府下，人民合法的自由，已被剝奪，無有喘息餘地時，在不得已的情形之下，此種辦法亦「勢所必至，理之固然」，此之謂「革命」。此種革命有時要經過人民多年的流血，頗爲損害國家的元氣。所以謀國者應設法消除或減少此種狹義的「革命」。總之，我的意思 凡是學者專家以及有知識的青年，均應有政治信仰。或均應設法培養成健全的政治信仰，和正常的政治興趣。無論個人的政治信仰與現政權契合與否，各人均應有其裨益於國家前途人民福利的合理的態度。

理想與現實

（一）

一提起理想二字，就難免不引起兩種人的反感。一種人就是現實主義者，他們認爲理想是和現實根本對立，注重理想，就無法應付現實，許多實際生活上的事情都會辦不通。近二三十來的世界政治，頗爲現實主義所籠罩，所以好些受了現實主義的薰陶的人，大都認爲理想只是不識時務不切實際的書生腦子裏空洞渺茫的想法。不過所謂政治上的現實主義者，據個人印象，大概是重利輕義，重力輕德，重實際利害的計算，輕理想高遠的價值，重一時的權變，輕百年的大計，重申韓的法術，輕孔孟的仁義。本文的目的不在批評政治上的現實主義，而在討論理想與現實一般的關係，希望可以作討論政治的參考。

還有一種人，對理想二字起反感的，就是實行家。實行家反對理想，因爲理想多半不能實行，就是實行起來也是扞格不通，理想家和實行家對立的問題，在民國初年，就有「孫文理想，黃興實行」的普通傳說。這種傳說，顯然有輕視理想家，尊重實行家的趨向，成爲反對先知先覺，不眞實信仰主義者的護身符。所以當時孫中山先生，特別作「知難行易說」來校正這個錯誤。他提出知難行易說的用意之一，就是要指出作理想家難作實行家易，具有理想難，見諸實行易，也就包含有理想重於現實，理想爲現實之母，任何實行家均須接受理想家的指導的意思。實行家的任務，進一步來說，就是要使一般人認爲不可能的，成爲可能，換言之，就是他能夠實現遠大的理想。所以實行家是離不開理想的，沒有理想的實行家根本不配稱爲實行家。所以本文的主旨並不在於品評理想主義和實現主義的是非，也不在批判理想家與實行家的難易高下，而在發揮理想實現的合一，實行家與理想的不可分。

（二）

然而在一般的情形之下，理想與現實，總是分離的，矛盾的，衝突的，很難合一的。一般的人總認爲理想不是現實，沒有能力創造現實。現實不像理想那樣虛無縹緲。現實是醜惡的，複雜的，生硬的，無情無理的，在他一方面，理想卻是美麗的，簡單的，和諧的，有情有理的。在我們看來，離現實而言理想，理想就會成爲幻想和夢想，離理想而言現實，現實就會成盲目的命運，和冷酷無情的力量。換言之，壞意義的理想，就是幻想和夢想，壞意義的現實，就是命運和力量。事實上有許多人埋沒在現實之中，爲現實所束縛，作現實的奴隸，不能自拔，更有許多人，沈溺於幻想中，不認識現實，關着門，閉着眼，作主觀的夢想，極力逃避現實。爲現實所束縛，固然沒有自由，逃避現實，也不是真自由，這是顯而易見的。

不過我們要特別提出來講的，就是兩者比較起來，與其束縛於現實不如放任於幻想夢想，因爲（一）幻想夢想雖然不是理想，到底還與理想接近。我們可以說，幻想夢想是形成理想的初步工夫，是理想的雛形。幻想夢想，是建築在情感上面，爲情感所鼓動，眞正的理想，卻是建築在理性和思考上面。（二）幻想夢想，每每是很美的，可以令人忘記現實的汚濁和痛苦。牠們飽含詩意，詩人大半都是幻想家，夢想家，由詩意的幻想夢想，加以理性化，便到哲學的理想領域了。（三）有幻想夢想的人比較少，沈溺於現實的人比較多，因爲幻想夢想只有人類纔有，禽獸便沈溺於現實中，連構成幻想夢想的能力也沒有。（四）幻想夢想雖是表示消極逃避現實，同時也可說是積極的改革現實的準備。沈溺於現實的人，永遠爲盲目的命運所束縛，連消極逃避也不可能。（五）青年人最容易陷於幻想夢想，也只有青年人最富於理想。青年人每每喜歡拿書本中所得，和自己主觀的幻想去應付現實，一直在社會上到處碰壁，得着許多實際經驗教訓以後，纔漸漸醒悟轉來，進而構成足以應付現實，支配現實的理想。

法國有一個哲學家曾指出人生幼年時期是神學家趨於迷信，青年時期是玄學家，喜歡玄想宇宙的大問題，

壯年時期是科學家漸歸於平實，實事求是。說青年時期的人喜歡玄想，當然是說青年人容易陷於幻想夢想，同時也昭示我們，幻想夢想是人生不可避免的一個階段。又足見幻想，夢想，理想，是青年精神的表現，衰老的民族，懶惰的個人，不但說不上理想，連幻想夢想都缺之。又如歐洲在十八世紀的時候，有人說：英國是海上的帝國，法國是陸上的帝國，德國是空中的帝國——須知當時並無空軍——這顯然是說，當時整個的日耳曼民族是陷於空想，夢想之中，不能應付現實的政治，組織成一個強盛的國家。但是後來經過拿破侖鐵蹄踐踏之後，整個的德國民族，從幻想夢想中醒悟過來，成為世界第一等強國。又如中國在新文化運動的時候，一般人士都相信世界和平與國際正義，顯然近於幻想夢想，然而後來這種幻想夢想漸漸地切實化，合理化，形成正確的民族復興抗戰建國的理想。幻想有如春夢只是一時的，不是永久的。夢想和幻想的人，在實際生活中，當然要失敗的，但是他的失敗，大都是物質方面事實方面的損失。如像沒有實用，沒有成功，沒有經濟的收獲，甚至貽譏世俗，但是這於他人格無損。他內省不疚，他的精神沒有墮落。在另一方面，假如他為現實所束縛，他就會精神懶惰，道德敗壞，信義人格破產。

以上這一番話，並不是要歌頌幻想夢想，為之辯護，乃是要指出，無論幻想有多少缺憾，至少總比沈溺於現實差勝一籌。還有一層．許多人把理想誤解成幻想夢想，其實幻想夢想的好處，理想卻是具有的，理想的好處，幻想夢想卻不具有，真正的理想，同現實應當是合而為一，不可分離的。

（三）

假如我們不願意和現實妥協，為現實所束縛，又不願意陷於幻想夢想，逃避現實 那麼我們必須要應付現實，改造現實，征服現實。但是要達到這一個目的不能不有理想。第一：因為理想基於人類的本性。理想出於理性，人類是理性的動物，理想是構成人格的要素，人類所以異於禽獸，偉人所以異於常人，全看理想的有無和高下。人類能夠憑藉他的理智，構成一理想的世界，以提高其生活，改造現實，征服現實。在一個人用理想

來指導他的行爲的時候，也就是他發揮他最高的靈性以實現其自身的時候。第二：因爲自由是人格的本質。要有自由的人，我們纔承認他有人格。同時爭取自由，爭取政治社會宗教經濟上一切的自由，是西洋人近代的根本精神。然而理想是爭取自由最不可缺少的條件。無理想就無自由的標準。行爲合於理想，就是自由，不合於理想，就是不自由。一切外界違反我們理想的事物，都是侵犯我們自由的事物，假如沒有理想來作我們爭取自由的標準，那我們就可以隨遇而安，當然就無所謂自由。所以理想和自由是不可分的，和近代精神也是不可分的。第三：因爲理想是認識現實的主觀條件。沒有理想，就無法認識現實。許多沒有理想的人，在人世上斷混多年，奔走許多地方，但是並沒有得着眞正的智識，因此也不能認識現實。科學智識，就是對於現實的認識，然而沒有科學上的假設——假設是假想的理想——就沒有法子求得科學的事實。再如欲求得科學的事實，必須確定其時間空間關係與因果關係，然而據康德所說，時空乃是獲得經驗的理想形式，因果乃是獲得經驗的理智範疇，足見沒有主觀的理想，客觀的科學事實，也無法求得。第四：因爲理想是征服現實的指南針。理想是陶鑄現實的模型，是創造現實的圖案，是建立現實的設計。現實是理想的材料，是理想實現其自己的工具。現實是被動的，受支配的，理想是主動的，支配的。由此足見離開理想，要想認識現實，應付現實，不惟事實上不可能，理論上也說不過。任何人類有價值有意義的政治社會的建樹，文化的創造，都是理想與現實合一的產物。不過在理想與現實的合一體中，理想爲主，現實爲從，理想爲體，現實爲用，任何國與國之間的戰爭，人與人之間的衝突，不僅是現實的鬬爭，乃是理想與理想的鬬爭，現實與現實的鬬爭。就理想而論，要看誰的理想更合理，更高尙，更遠大，更能支配現實。就現實而論，要看誰在實際方面，物質方面以及軍事經濟方面的設施，更有組織，更有力量，更遵循理想的指導。所以任何鬬爭，必然是精神力量與物質力量合一的鬬爭，也就是理想與現實合一的鬬爭，同時也可以說是兩者配合與否的鬬爭。

（四）

理想與現實的合一，並不是垂手可得不勞而獲的。需要長時間的修養，精神上的努力，纔可以達到這一種境界。要求理想與現實的合一，就智識方面而論，我們須要以理想去解釋現實。對於現實的事物盡量加以最好的解釋，對於他人行爲的動機，表示最大的同情。淺近一點說，這種看法，是以「君子之心度小人之腹」，小人之腹所有的，也許是利害卑鄙詭詐的東西，君子好像不知道他的動機之壞，反而加以理想的善意的解釋，始終以君子的態度對待他，久而久之，小人也許不知不覺的受君子的感化，這就是以理想轉化現實，改造現實的一種收獲。當然抱這種態度，有時難免不受小人的愚弄欺騙，君子不免略有損失，然而君子堅卓的人格，理想的事業，決不會根本動搖；而小人損人損己，也不會佔多大的便易。王船山有句話：「奚以知其爲大智哉？蓋人所欺者是也。」這句話語病也許很重，但是卻頗具深意。試看孫中山先生，從前被政客軍閥欺騙了多少次，然而適足以反證其爲大智大仁。曾國藩說：「與其見得天下都是壞人，不如見得天下都是好人，存一番薰陶玉成之心。」對於自己的災難禍殃，困苦顛連，都抱一種「玉汝於成」的看法。普通所謂「多難興邦」「否極泰來」，實際上就是以理想解釋現實，或者以理想感化現實的看法。多難否極當然是指現在的事實，興邦泰來，當然是指將來的理想。孟子所謂「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所爲，所以動心忍性，增益其所不能。」將一切的艱苦困頓，認作上天給我們的訓練，也可以說是一種以理想解釋現實的看法。必定要採取這種看法，纔能夠忍受得住現實的艱苦的磨鍊，纔能夠把現實理想化。現實經過理想的鎔鑄改變，纔算是理想與現實合而爲一。在某種意義之下，要想把現實理想化，必須要有氣魄，膽識，決心，與毅力。缺乏這種條件的人，不能夠採取這個觀點。

就行爲方面而論，要求理想與現實的合一，我們須要有反抗現實的力量。現實是盲目的，不合理的，我們應當要有力量來反抗它，反抗貌似消極，然而與逃避不同。反抗現實不外下列幾種途徑：第一、以歷史的教訓，將來的目標，來反抗目前現實的壓迫。歷史上聖賢所昭示我們的是理想的，而我們所企求的將來的目標，也是理想的。這就是以理想反抗現實。就時間上言，是以過去和將來，反抗現在。第二、以關於全體的理

想，來反抗當前部分的壓迫。引誘人的富貴，威迫人的武力，都是當前部分的事實，而社會的福利，人民的公益，世界的公理，理性的律令，乃是關於全體的理想。只有對於全體的理想，有了真切的認識，纔能夠收反抗部分的效果。第三、以人格的尊嚴，良心的命令，來反抗外界現實的壓迫。凡是不合理想，違反良心，妨害人格的現實事物，都要拒絕承認簽字，這是以內反抗外，理想屬內，現實屬於外。必須先反抗不合理想的現實，不為牠所束縛壓制，以爭取理想的抬頭，進一步纔可以積極的本理想以改造現實，征服現實，達到理想與現實的合一的境界，舉凡百折不迴，失敗後不灰心，不喪氣，仍然鼓起勇氣，奮鬭不懈的革命精神，都基於理想反抗現實。

我們這種看法，可以說是比較接近樂觀的看法，因為樂觀的態度，大都基於理想。

樂觀與悲觀

樂觀與悲觀代表兩種不同的人生態度，兩種對人生不同的看法。要知道一個人的人生觀，主要的就是要知道他對人生觀是抱樂觀或是抱悲觀。所以我們討論樂觀與悲觀，也就是在討論一般人所最關心的人生觀問題。

樂觀與悲觀的「觀」字，代表一種對世界和人生的總看法，也代表決定行爲的方向和作人的態度的根本看法。這種看法普通多叫做「直觀」或「洞見」。這其中當然包含有知識和見解的成分。一個人的任何行爲，都是以知識爲主宰，以見解爲指導。假如看法錯誤，行爲自然也隨之錯誤。假如見解正確，則受其指導的行爲，必然也趨於正軌。觀與行或知與行是永遠合一而不能分的。盲目者必冥行，無知者必妄爲。眞切篤實之知與明覺精察之行，永遠是合一而不分的。悲觀與樂觀問題之所以重要，就是因爲這兩種不同的看法，直接產生不同的行爲，影響不同的生活。

樂與悲是人類共有的情緒。樂觀與悲觀就是以樂同悲的情緒相作陪相輔助去觀察人生和世界，所以又包含有情緒的成分。無論悲觀或樂觀皆可叫做「情緒觀」。與純理智的抽象的科學的看法不同。抽象的理智的看法對於實際行爲比較不容易發生直接迅速的影響。而包有情感作用的看法或見解，爲情緒所渲染，生動活潑具體，容易產生直接行爲，支配實際生活。

悲觀與樂觀既然都是有情緒伴隨輔助的看法，當然都是主觀的，隨個人的感觸性情態度環境而變易的。因此也可以說悲觀與樂觀皆是不好的看法，我們最好是不悲觀不樂觀，實事求是，不動感情，受純理智的指導，勿陷於主觀。但在某意義下，悲觀與樂觀仍然可以說是客觀的，因爲悲和樂的情緒也可以有普遍性必然性，因此也有客觀性。凡人皆有人情，一個人雖欲不樂觀亦不悲觀而不可能。而且情感之出於本心發抒得其正者曰正情，眞情。基於正情眞情而出發之樂觀或悲觀，於觀察外物，調理生活，亦有甚大之價值。不過凡基於悲樂的情緒來看人生和世界，所得的智識，和基於理智來看人和世界所得的知識，性質上有些兩樣能了。

根據上面對於樂觀和悲觀性質的解釋，我們可以進一步說明，「悲觀」不是「觀悲」。對於一個人悲哀的情緒，儘可以用科學方法研究。如像心理學家分析悲哀情緒的狀態，研究悲哀心理的來源，考察悲哀事實在神經上所發生的作用。在作這種研究工作的時候，心理學家本人並不「悲觀」，他乃是在「觀悲」。又如社會學家對於勞苦大衆的貧窮愁苦，加以事實的統計，科學的調查，也是「觀悲」，而不是「悲觀」。甚至當我們於敵機轟炸敵騎蹂躪之後，去巡視災區，慰問難胞，我們誠不免洒同情之淚，我們觀悲了，同時又有悲哀的情緒了，然而我們對抗戰的前途復仇的決心，卻並不悲觀。悲觀乃是對於衆人目前認為快樂的事情，於其將來的前途懷隱憂感痛苦。乃是基於情緒的一種看法，既不僅是主觀的情緒，亦不是對於客觀事實研究的報告。根據同樣的道理我們可以分辨「樂觀」不是「觀樂」。譬如，參加盛宴，進戲園，看熱鬧，都可以說是「觀樂」，但卻並不一定是「樂觀」。因為赴宴會看熱鬧的人，心中也許感得異常孤寂悲哀，或興「良辰不再」之歎，或有「衆醉獨醒」之感。足見樂觀的人並不一定是參加快樂場會，自己享受快樂，而每每是對於衆人認為痛苦悲哀沒有辦法的狀況抱樂觀。所以樂觀多少包含有主觀上輕度痛苦超越悲哀的態度，而並不是事實上否認痛苦和悲哀的客觀現象。

樂觀和悲觀既然是主觀的態度，所以一個人之抱樂觀或抱悲觀並不一定為客觀事實所決定，隨個人痛苦或快樂之經驗為轉移。許多聰明的年青人，家境甚好，涉世甚淺，然而每每稍受挫折，便容易陷於悲觀。而飽經憂患備嘗艱苦的人，對於人生到反而取樂觀的態度。又如自抗戰以來，許多安處在後方，從來沒有經歷過戰爭痛苦的人，或是住在租界上當寓公的人，往往對於抗戰前途，深抱悲觀。而在前線作戰的將士，在醫院治療的傷兵，從作戰的痛苦經驗中，對於抗戰的前途，反而養成樂觀的展望。由此足見真正樂觀的人並不一定志得意滿，快樂舒服，生活上毫無痛苦。同樣，悲觀的人也不一定垂頭喪氣，自苦自殺。當曹操以一世之雄，破荊州下江陵，橫槊賦詩的時候，他所發出來的詩歌，卻是「憂思難忘」「杜康解憂」的悲觀情調。叔本華是著名的悲觀主義的哲學家，然而他最怕死，最反對自殺。抱悲觀主義的人不惟不自殺，有時愈悲觀愈享樂，愈縱情肆

欲，酣歌宴飲，以求目前一時的快感。在相反的方面，樂觀的人往往能夠不怕死肯犧牲。歷史上許多忠臣烈士先知先覺，到了生死關頭，慷慨就義，然而他們精神上仍是樂觀的。耶穌上十字架，仍然禱告上帝，寬恕世人。蘇格拉底始終相信善人快樂，惡人痛苦，當他被羣衆判處死刑時，他還說「我去死，你們去活。究竟誰好，只有上帝知道。」其實許多聖賢豪傑在動心忍性困心衡慮的堅苦生活中，仍不減少其奮鬪的勇氣，大抵都由於他們精神上修養達到了一種樂觀的態度，在那裏支持着鼓舞着他們的大無畏精神。

大概說來，除非到了頹唐紊亂人心已死生機毫無的末世，世界上的人最大多數都是樂觀者。不過多數人的樂觀，只是天眞素樸不知人世艱險的樂觀，而不是眞正的批評的理想的基於涵養的樂觀。悲觀論可以說是恰好對於天眞素樸的樂觀論加以否定。悲觀論者提出問題，指出困難，揭出艱險，顯出人世猙獰面目的眞象，使膚淺輕易的樂觀論者，遭受嚴重的打擊，因而趨於深刻化。因爲膚淺輕易的樂觀論者，往往忽視現實，把人世看得太單純，把事情看得太容易，每致陷於懶惰懈怠，喜苟安，不緊張，不知盤根錯節，艱難困苦，甚至處於複與積薪之下，作了釜底游魚，猶恬然自嬉，不知危懼。對於這種最壞意義的樂觀，和對於這種素樸的樂觀的流弊，悲觀論確有補偏救弊的好處。悲觀論在這種意義下乃是警世的危言，能給恬嬉自滿者以警惕和忠告。不過我們須知警惕世人，向警世貢獻危言和忠告，乃出於聖賢淑世的苦心，並不能算作悲觀主義。如果，警惕和忠告可算作悲觀論，那麼也只有這種具苦心有深意的悲觀論，才是比較健康無弊，可以爲我們所承認的悲觀論。同時，我們又須知道，膚淺輕易恬嬉苟安的樂觀乃是出於愚昧無知，不能說是眞正的「觀」，更說不上是「樂觀」。

眞正的樂觀，根據上文所說，應是基於眞純的快樂的情緒的看法。人類最高尙最純潔最普遍，且與快樂最不可分的情緒，就是「愛」或「仁愛」，也可以說是同情心或惻隱之心。人生最眞純的快樂，既出於仁愛，則在此意義下，人生眞正的樂觀應是「仁愛觀」或「同情觀」。一個人用同情的了解，仁愛的態度，來觀察人生欣賞事物，就是眞正的樂觀者。諺語常說，「爲善最樂」，其實亦可說是仁者最樂，仁愛爲快樂之本。因爲仁

者能夠本仁愛的態度來觀察宇宙人生，他自然可以發現「萬物靜觀皆自得，四時佳興與人同」的境界。論語又說：「仁者不憂不懼」。所謂不憂不懼，就多少含有不悲觀的意思。美國詩人蘭利爾有一首寓言詩，題目叫做「仁愛如何尋求地獄？」詩裏的大意是說：有一個王子名叫「仁愛」。他有兩個臣子，一個名叫「感覺」，一個名叫「理智」。有一天王子聽見人講述地獄可怕的情形。他想知道到底地獄是怎樣的狀況。他先派臣子「感覺」去調查。「感覺」回來說，在人類社會周圍四處都佈滿了陰霾，地獄就在人類的行為裏。王子不十分相信，又派臣子「理智」去察看。「理智」回來報告道，地獄即在人類的內心中，即在罪犯的靈魂裏。這王子「仁愛」仍然不大相信，決定親自去視察。結果他看見世人盡皆滿面春風，和穆可親，罪犯也從懺悔裏得解救，心安理得，復有生機。他尋來尋去終於尋不着地獄。這詩最足足代表美國人的樂觀態度。因為美國人得天獨厚，只知人之可愛，世界之可欣賞。從這詩的含義看來，有仁愛的人必然抱樂觀。單憑理智或感覺來看人生，便難免不陷於悲觀了。仁愛就好像光明，光明一到，黑暗消散，仁愛所至，悲苦絕跡。俗話常有「情人眼裏出西施」的說法，這也許道出了普遍的愛情心理。一個人有了愛情，有時可以化醜為美，把他愛的對象認作美的對象。同樣，一個人有了仁愛，他就可以化惡為善，化險為夷；看得見人性中最光明的一面，因而養成樂觀的心境。所以樂觀實與仁愛不可分。至聖至仁就是至樂觀之人，未有不仁之人而能作真正之樂觀論者。

樂觀又可以叫做「信心觀」。所謂信心包含三方面，就是對自己有信心，對別人有信心，對天道或宇宙法則有信心。凡對自己有信心的人必然是樂觀的人。他俯仰無愧，內省不疚。自覺足跟站得穩實，根本沒有動搖，無論在如何艱難困苦的境地中，他不會失掉自信力。他努力不懈，相信自己有轉敗為勝，轉惡為善，轉不幸為幸的權衡。所謂對他人有信心就是相信人性本來是善的，相信人同此心，心同此理，人心是有公道的。相信不善的人終是可以感化轉變的。還有，對人有信心，也就是勿猜疑，勿懷疑別人的動機，勿以小人之心，去揣度他人行爲的動機，這也就是古人所謂「不逆詐，不臆不信。」所謂相信天道，就是相信天道是公正的，相

信仰全宇宙的法則裏，善人終必戰勝惡人，理性終必戰勝無理性，公理終必戰勝強權。有了這種由體驗由學養而達到的信心，就是樂觀態度的出發點。

「信心觀」實際上也可以說是「希望觀」。一個人對於自己和別人的前途乃至世界的將來有信心，也就是說他具有希望。對於將來的無窮的信心與希望，自然會形成對於世界與人生的樂觀的看法。譬如，即就青年生活而論，假如我們只從表面部分去看見青年所表現的囂張頹廢懶惰浮囂幼稚狂妄種種弱點，自然不免悲觀，因而會減少我們對於教育效能的信心。然而當我們想到青年的迷途是一時的，是可以改善的。並想到青年將是社會的柱石，國家的主人翁，一切實業政治學術界領袖的候補人，換言之，用「後生可畏」的眼光來看青年，以希望信心來看青年，那就自然會趨於樂觀，因而可以相信教育的效能，增加教育的興趣了。

由此可以推知，與樂觀正相反對的悲觀，就是一種「無情觀」「不仁觀」以別於同情觀仁愛觀；悲觀是一種「冷眼觀」「懷疑觀」，「絕望觀」，以別於樂觀之為信心觀，希望觀。我們直可以說樂觀是精神發皇蓬蓬勃勃的「朝氣觀」，悲觀是志氣銷沉衰老頹喪的「暮氣觀」。所謂悲觀幾可以說是隨處取吹毛求疵的態度以觀人論事，無論論人論事都從壞的方面去着想。持這樣態度的人，對人對事，當然沒有同情，沒有信心，沒有希望。但須知稍有人世經驗的人，當不難體察到，或以人心的奸詐，或以環境的險惡，或以誤解與仇恨，或以忌妒與傾軋，仁愛時受創傷，信心每易動搖，希望亦常趨幻滅。要想克服悲觀贏得樂觀，實是難事。所以真正的樂觀，必然是生活過程中再接再厲所達到的境界。它是彌補了創傷的仁愛，穩定了動搖的信心，恢復了幻滅的希望，而後保持着的一種觀點。

樂觀復可以說是進化觀。假如一個人能夠在變動生長的過程中，看出發展的階段，進步的程序，他就會發成一種逐漸向上日新不已的樂觀態度。進代西洋進化思想的盛行，不論是達爾文生物學上的進化論，或是黑格爾辯證法邏輯上矛盾進展的進化論，都帶有強烈的樂觀色彩。中國數千年來大都在「退化觀」的思想籠罩之下，一般人大都把黃金時代放在遠古，認為歷史的演變，總是一代不如一代。所謂魏碑不如漢碑，唐碑不如魏碑，

宋碑不如唐碑，種種退化的看法，無論在政治上道德上文學藝術上，我們都覺得今人不如古人，後人不如前人。甚至在個人生活上也感覺一天不如一天的退化，有如黃山谷詩所謂：「老色日上面，歡悰日去心，今既不如昔，後當不如今。」類似這種澈底普遍的退化觀，無形中養成一種極端消極的悲觀論。足見進化觀與退化觀不僅是近代精神與中古精神的分水嶺，而且是劃分樂觀論與悲觀論的最大關鍵。

當然，要抱進化觀也不是一件容易的事。因為事實上的確有許多今不如古的客觀現象。特別在中國歷史上，無論那一朝的帝王，除了創業的帝王英明神武外，以後照例一代不如一代，依次遞退，直至亡國為止。這樣鐵一般的退化的事實，又怎麼能夠勉強加以樂觀進化的解釋呢？然而，歷史是長久的，文化是多方面的。受過進化論洗禮的歷史家，當不難尋出歷史發展的線索，看出逐漸進化的階段。自從新文化運動以來，對於中國文學史方面進化發展的研究解釋，似已有相當的收穫，不過似尚沒有推進到別的部門罷了。而且安知道過去歷史之老是有一代不如一代之退步的事實，不是多少由於思想為退化觀所支配，而乏超邁前修努力創進的精神有以使然呢？退化觀有使人沉滯不思上進的影響，進化觀有鼓勵人努力創進的效力，恐怕誰也不能否認罷。

試以國人對於此次對日抗戰演變過程的看法而論：當初大家為悲觀敗北主義的思想所籠罩，對於戰局的看法，大都認淞滬之失陷為第一期，認南京的失陷為第二期，認武漢廣州失陷為第三期。似此依次退化演變下去，俟戰局演變到第五期第六期，非至亡國不可。幸而當武漢失陷時，我統帥部即宣佈根本放棄這種悲觀退化逐漸敗北的看法，而改取一種新的樂觀的進化的看法，而確認幾年來抗戰局勢演變的次序為敵人陷入泥淖，愈陷愈深，我們抗戰建國，愈戰愈強。老實說，這種有深識有遠略的樂觀進化的看法，於打倒悲觀的敗北主義，加強最後勝利的信心，鼓起繼續抗戰的勇氣，貢獻確實不小。使我們對抗戰局勢演變的認識，根本為之改觀，使全國上下的抗戰精神，根本為之一振。

根據以上的討論則樂觀與悲觀兩種看法，性質之異同，價值之高下，何去何取，顯而易明，不難決定了。不過須知悲觀論亦有其相當價值。悲觀論足以否定淺薄輕易恬嬉自滿不學無術的樂觀。並且須知悲觀主義有挾

現實以俱來，其傳染於人有如疾病，亦非可輕易摒除。同情心稍有不豐，仁愛稍有不誠，信心稍有不堅，希望稍有不誠，而爲退化觀的傳說所動，則悲觀思想便乘虛而入，無能自拔。更須知樂觀亦非輕易可得，必須基於學問修養經驗閱歷，有眼光，有毅力，能克服惡劣險阻的環境，戰勝悲觀，方可達到真正健全而無流弊的樂觀思想。

自然與人生

（一）

自然在表面上似乎與人生相反，在本質上却正與人生相成。人若不接近自然，就難於眞正了解人生。通常一般人總以爲只要在社會上多酬酢，接觸各式各樣的人，就可以了解人生。他們不知道超出人生，回到自然，也足以幫助了解人生的眞義。我常說：要想眞正了解人生，必須「深入無人之境。」所謂「無人之境」，是很可以耐人尋味的境界，其含義之一，應是自然。德國詩人席勒有一句詩意思是說：「人羣反而把人生掩蔽住了」。蘇東坡的名句說「不識廬山眞面目，祇緣身在此山中。」這都足指出要了解一物，便須超出那物。世俗一般人成天在人羣中忙來忙去，反而不能認識人生的眞面目。所以我們這裏討論自然與人生的關係，主旨雖在教人回到自然，但也未嘗不是歸根於認識人生。自然與人生間這一種相反相成的關係，稍爲了解辯證法原則的人，想來不難領悟。

自然和物質不同，物質普通係指科學上的概念，如像原子電子而言。譬如當我們說物質的運動時，係指原子電子的運動。人類回到自然，當然不是回到原子電子。物質有時是指物質文明，如像戰爭的武器，交通工具，工商業的貨品，皆可稱爲物質條件，這也不是自然。牠們自然的征服，不是自然的本身。還有講唯物史觀的人，雖然打起口號，注重物質，其實主要的是注重社會經濟，他們所謂物質決定一切，實際上是說社會經濟決定一切。這個意義的物質，和自然意義隔得更遠了。

所謂人類回到自然的自然，是指具體的，有機的，美化的，神聖的外界而言。這個意義的自然，可以發人興會，欣人耳目，啓人心智，慰人靈魂，是與人類精神相通的。這是有生命有靈魂的自然。人生需要自然來作

育。人生需要自然供給力量。自然是人生的「淨化教育」。自然是人生力量的源原。

人類對於自然感覺有這樣偉大的意義，乃是近代精神的特徵。崇拜自然，回到自然，認自然是神聖，皆是代表近代精神的看法，對傳統的精神，多少有些革命的意味。因為中古時代的人受神學觀念的支配，仰望天國，懸想來世，反對世界，蔑視自然，同時受禮教法律的束縛，頗有矯揉造作，違反人性，不近人情的趨勢。所以回到自然的運動，也就是一種擺脫傳統的宗教的和禮法的拘束，促人性自然發展的運動，在人的精神上頗有解放革新的力量。

接近自然，對於人類的身心，有許多的好處。這一些好處可以包括在兩個德文字 Erquickung 和 Stärkung）裏邊。前一個字包含有使人新鮮，活潑，加強活動，恢復健康等意思。因此接近自然可以治療文明社會裏好些的病態。如像自殺，瘋狂，虛偽，矯詐，在常常接近自然的農夫農婦漁人樵子，就不會多有。後一個字包含有使人強健，壯旺，增加生命力量等意思。這一種效果，也只有在接近自然中才能找尋得到。就語言來說，可以分兩種：一種是矯揉造作的語言，這種語言是外交詞令，交際的工具，每每言不由衷，是在文明社會裏，擺紳士架子的裝飾品，根本是沒有力量語言。另外一種語言，是發乎本心，出乎真情，基於機體的真實需要而產生的語言，雖出言未必雅馴，但坦白率真，特別有支配行為和感動他人的力量，就一個民族來說，假如一個民族，還能夠保持樸厚的天真，便是有元氣，有精神有生命的民族。反之，假如一個民族，已經喪失掉純樸的天真，只有虛偽的形式，沒有誠樸的素質，專門注意儀式禮節方面的繁文縟節，這種民族，表面上也許文明，實際上就是生命力枯竭的民族。

（二）

自然與人生，到底是怎麼樣一種關係呢？

這是一個哲學問題，各人也許有各人的看法。一個人對於這一個問題的看法在某種意義之下，可以代表他

本人的宇宙觀或人生觀。

第一種看法，認爲自然是人生的工具或材料。人生必須要利用自然征服自然。自然對人生是有益的，是可以供人生的享用的。這一種看法，可以說是代表工程師的看法。和中古的看法，是一種鮮明的對立。中古時代的神學家，認爲自然是汚濁的，和人生是敵對的，自然是人生向上發展的障礙。一個人一與自然接觸，就會受自然的汚染，陷於物質或肉慾的束縛。據說中世紀有一個意大利的神學家，他寧願走遙遠的路程，去訪友問道，但不願打開窗戶，爲對海岸和遠山自然的風景。所以中古的觀點，是要逃避自然，不要利用自然享受自然。自然是羈絆人生的惡魔，不是發展人生的工具或材料。這種中古的觀點，可以說是經過近代許多哲學家科學家的努力，才慢慢轉變過來，人們對於自然才漸漸取積極接近，和儘量利用享受的態度，抬起頭，挺起胸，還對自然，把自然認作人生之一部分。

不但外界的自然是人生的工具和材料，就是人類內心的情感慾望本能，也是自然，也一樣是人生的工具，也一樣可以用幾何學的方法去研究材料。中古時代的人因爲信仰超自然超人世的上帝，畏避自然，同時亦卽畏避人生。對於人類的情感欲望本能等，亦看成洪水猛獸，總是取極端壓迫的態度。而近代的人對於人類的情欲，便取積極理解，調整和利用的態度。人類內心的自然，本能情欲，也是可以陶製的，可以藝術化的，可以陶鎔的材料，是使人的生命充實而有力量的原動力。

第二種看法，認爲自然是人生的反映。人生的內容，反映在外界的自然，就好像人在夜間，不能看見日光，但是他可以藉月光來看見反映的日光。人類不能直接了解人生，人生的種種皆反映在自然上面，人類因此可以藉了解自然以求間接了解人生。自然是人生一切的表現，是人類精神的象徵。自然是人類內心寶藏之外在的記號。認識自然，便是以使人類回憶自己的內心，自己反省自己潛伏着的寶藏。這一種由外而至內的過程，表明自然與人生中間，有一種神秘的平行的或合一的聯繫，知彼就可以知此，知此就可以知彼。

依此種看法，自然與人生是平行相關的。人生一切的境界，在自然中間都可以找出與之相當或與之相符合

的象徵。譬如說人性有剛有柔，自然事物也有剛有柔。人生有優美壯美的性格，自然也有優美壯美的景象。人類各種不同的性格，都可以用山水花木來象徵。清潔的人愛蓮，孤高的人愛菊，智者愛水，仁者愛山，愛的對象，往往就是本人人格或性格的反映。杜甫有兩句詩，「一重一掩吾肺腑，山鳥山花吾友于。」他的意思是說，他的性格的超脫瀟灑可以和山鳥山花作朋友，他的心胸的曲折深邃，就好像層巒疊嶂的遠山。英國詩人雪萊喜歡奇幻變化的思想，在他詠月的一首詩裏，他便感覺到月兒不停地的運行變化，是因爲月兒也在不息地向着無限高潔的境界上昇，世外萬事萬物，不值得他的永久留戀。換言之，他本人浪漫奇幻的性格，便反映在他眼裏的明月上面。

不但個人方面是這樣，整個民族也是這樣。一種民族的性格，也常常在自然界的事物中間得着反映和象徵。在中國北方，山水雄偉，而民性亦剛直，南方風物秀麗，而民性亦溫和。在西洋康德曾經說：「德國人是根，意大利人是幹，法國人是花，英國人是果。」在歐洲，北歐的重霧陰霾，南歐的風光明媚，都表現在文藝作品裏面，吾人可藉以反觀歐洲不同的性格。

這一種對自然的看法，也可以說是詩人「擬人」的看法，或「人格化自然事物」的看法。這誠然不是科學的理智的研究態度。因爲詩人眼裏的自然，只是他自己人格的化身，不是自然的本來面目。但我們須知道並不僅是出於詩人的想像，凡是具有健康常識的人，他生活中興會來時，亦不免帶有詩意，也不免常常採取同樣的觀點，將他自己的心情和性格反射在自然物象裏。這種擬人的看法，使人感覺到自然與人生打成一片，休戚相關，哀樂與共，自己的人格，浸透在自然裏，自然的美德，也吸收在自己的人格裏。如果前一種對自然的看法，足以給我們科學的「真理」與物質的「實用」，那麼這一種看法就足以給我們以生活的「美感」，與精神的寄託。

第三種看法，認爲自然是人生的本源。自然是全體，人生只是部分。部分必須遵循全體，皈依全體，仰慕全體，歸返全體。在這種意義之下，人生要受大自然律例的支配，正如像海裏一波一浪，須受全體海水動盪的

影響一樣。人生既然是部分，全體的自然，就好像人生的老家，人生最高的精神境界，就是忘懷物我，與大自然默契的境界，因此人類要與自然合而爲一，精神才有安頓，不然就像天涯遊子，漂泊東西，永無休息之所。所以人應法天，人應返本。他應指導他的生活使與大自然的節奏或法則諧合。人不應妄自尊大，只知自私。他應該忘掉自我，與自然共鳴，竭力虛懷領取自然的教訓。德國詩人歌德有一首詩詠「漁人」，他描寫一個漁人，坐在大海邊出神，覺得海中氣象萬千，自身非常渺小。正在這個時候，海裏好像出來一位女神，勸他下去，說海裏怎樣美好。漁人最後敵不住大海的誘惑，跳入海中，沉沒而死。這一首詩，表現人生天然有一種皈依自然，仰慕自然，歸返自然的情緒或驅迫力，雖係一個極端變態的例子，但卻說明了人類依倚自然的正常的心理。

自然是人生的本源，還有一個意義，就是說自然是一個無盡藏。蘇東坡說：「惟江上之清風，與山間之明月，耳得之而爲聲，目遇之而成色，取之無盡，用之不竭，是造物者之無盡藏也。」英國詩人丁尼生詠小河詩，用小河自語的口氣道「人可以來，人可以去，但是我永遠前進。」足見自然可以說是永恆不息的無盡藏，這是自然較有限的人生爲更根本的地方。自然在物質方面，或許未必是一個無盡藏，可以讓工人農人礦夫，永遠取之無盡，用之不竭。但是在精神方面，自然的確可以說是一個無盡藏。自然是詩人獲得靈感，永不枯竭的泉源，科學家哲學家探討眞理，永遠探討不完的對象。自然是一本有無限豐富內容的書，人類對於自然這冊「無字天書」，可以有無窮的讀法：詩人有詩人的讀法，哲學家有哲學家的讀法，科學家有科學家的讀法，小孩子有小孩子的讀法，各人的性格，智識，修養，環境，感覺不同，讀法也千變萬化。因爲自然的意義是深邃廣大，人類玩味自然這本書冊可以得無窮的教訓的。

自然是人生的本源，還有一個更重要的意義，就是自然代表人生的本然或本性。人之所以爲人，是從他的本性發展出來的，然而發展本性在另一意義下，也可以叫做回復本性，或保全本性。一般人在社會中間熙來攘往，利慾薰心，每易喪失了他的本性或本然，也就喪失了他所託命的泉源，如果從學問修養方面去努力，恢復

本然，實現本性，以免失掉本性，斲喪本性，這就表示了「回到自然」最深邃的義蘊。

一個人的言行達到本然或符合本性的程度，也就是他理得心安的時候。當他矯揉造作言行失掉本然違反本性的時候，也就是他脫離根本，戕賊本性，徬徨無依，痛苦萬狀的時候。簡言之，人生之外有自然，人生之內也有自然。人生之外的自然，就是具體美化的大自然。人生之內的自然，就粗淺方面說，就是指人類的情感欲望本能等等。就根本意義來說，就是指人類的本性或本質。中庸說：「天命之謂性，率性之謂道」，率性就是「率自然」。斯多噶學派以遵循自然爲生活的指針。所謂遵循自然亦即是「遵循自性之本然」。這一種對自然的看法，似乎比較有深遠的哲學意義，可以增加我們對於宇宙的識度，使我們歸眞返樸，胸懷洒脫開朗，一方面不致執着小我，一方面又能實現眞我。

（三）

最後自然與人生的第四種看法，即是以自然爲人生的對象，人生爲自然的主體。在這種意義之下，人類是自然的主人。中國通常有一句話：「山水花木，無常主人，得閒的便是主人」。換言之，山水花木本身並不是主人或主體，只爲某種得閒的人，詩人和思想家，所欣賞看玩的對象。前面講的三種自然與人生的關係，都沒有說到兩者不同的地方。自然與人生根本不同之點就在自然是無我的，沒有思慮的，只是人類思想和觀賞的對象。人是有我的，有思慮的，是認識自然觀賞自然的主體。

人生與自然既然是主體與對象的關係，則就邏輯的意義來說，離開人生，自然就沒有主體，離開自然，人生就沒有對象。主客關係的邏輯發展，大約可以分成三個階段：

在第一個階段裏，主客混一。在此階段裏自然與人生是混沌不分的，可以說是沒有自然，也沒有人生；也可以說是，即是自然，即是人生。在原始民族中間，他們不知道什麼叫做自然，也不知道什麼叫做人生。自然界的事物，同人生的現象漫無區別。人類不是自然的主宰，也不能夠支配自然，利用自然，觀賞自然。人類的

個性均埋沒在外界的自然中，沒有自我意識的存在。譬如在小孩的心目中，人生與自然的界限，便是異常模糊的。在這種情形之下，主不成主，客不成客，主客混一，不識不知。

在第二個階段裏，主客是分離的。自然和人生，彼此是隔膜的，二者根本不相干，根本是兩回事。自然是在外的，人生是在內的，自然是冥頑的，物質的，人生是靈明的，精神的，人生不需要自然，不能從自然裏求得教訓，自然也無補於人生，不受人生的陶鑄與規範。自然與人生這種隔絕孤立的狀態，使人生與自然兩俱虛妄不實，兩俱毫無意義。這是代表中古黑暗時期的觀點。由不相干的局面漸漸發展成爲敵對的局面。自然與人生，互爭主奴，自然是人生的敵對，不是人生征服自然，就是自然征服人生。

在某種意義之下，人生與自然對立，是人類文明發展上一個大進步。在人類與自然的激烈鬥爭中間，最後的勝利，一定是屬於人類。因爲人是有思想有意義的主體，自然是無思想無意志的對象。人生是主動的，自然是被動的。實際上人生與自然的對立，本來可以說是人自己創造出來的。人要替自己創造出一個努力征服的對象，以求自身的發展。由自己創造對立，自己征服對立的歷程裏以求自性的實現，就是人之所以是一個精神的主體的特點。這是由草昧時期進而爲物質文明的階段，人類對於自然應有的看法。

到了第三個階段，就成功主客合一。合一與混一不同。混一是漫無分別埋沒自我，合一是分中之合，自我由解除自然與人生的對立中得到了發展，自然成爲精神化的自然，人生成爲自然化的人生。自然建築在人生上，人生包蘊在自然裏。人成爲最能了解自然的知己，人成爲最能發揮自然義蘊的代言人。近代精神所謂回到自然，就是要回到精神化人文化的自然，並不是要埋沒自我，消滅人生，沉沒於盲目的外界。乃是將自然內在化，使自然在靈魂內放光明。如像陶淵明「悠然見南山」的南山，武陵漁父所追尋的桃源，以及一切詩和畫裏而所描寫的自然景象，都可以算得在靈魂裏放光明的自然。這就代表自然與人生合一的關係，既不是自然與人生混一不分，也不是自然與人生對立而無法調解。這種的合一，可以說是人類對於自然的精神征服，以別於物質的征服，也可以說是人類的精神將自然提高昇華後所達到的境界。

認自然爲神聖，爲美，爲仰慕追求的對象，這代表近代浪漫主義的精神；認回復自然，即所以充實人生仰慕追求無限的自然，並非埋沒自我，喪失主體，正所以發展自我，提高主體，這代表近代理想主義的看法。足見理想主義也是富於詩意，包含有浪漫主義的精蘊。同時理想主義，亦已把握着外界自然的本質，並不僅於主觀的冥想。

在中國，道家可以說是代表「到山林去」的人生路向。但是理想主義者所提出的「回到自然」，根本精神卻與道家不同。中國道家所謂到山林去，乃是少數隱君子消極厭世　想脫離政治社會的行徑。理想主義者之回自然去，是爲多數人，整個時代，或整個社會，指出一種積極的路向。接近自然的目的，乃在從自然中間，發現人生的眞理，增強生命的力量。道家之到山林去，是個人遁世的高雅生活，理想主義者之回自然去，卻是一種有社會性集體的活動（指類似青年夏令營等生活而言）。道家是要離開人生而相忘於自然，一往而不知返。理想主義者是要達到對於自然之精神的征服，藉自然來充實人生。

所以比較來說，本文所講的回到自然，同儒家思想近，隔道家思想遠。所以我們所講的回到自然與其說是道家思想的承襲，不如說是儒家思想的擴充。也可以說是孔子「吾與點也」的態度之重新提出。「吾與點也」的態度也就是超脫塵世的襟懷，回到自然的風度。蓋曾點之浴沂風雩的氣象，朱子稱其「胸次悠然，直與天地萬物上下同流」，亦即其志趣在於求與大自然爲一體，而與子路冉求公西華等志趣皆在「往朝廷去」從事政治工作者殊科。然而孔子儘管深許曾點，他卻並不逃避人生，輕蔑政治，他對子路冉求公西華諸人的志趣，亦表示相當贊許與鼓勵。安知他不是認爲如曾點之回到自然的態度，正足以充實人生，提高人生，而爲作學作人與從政所不可少的修養和精神境界？

宣傳與教育

（一）

一個人處在一個新時代，必須要有新的思想來振導他的行爲，也可以說一個人現代化的生活與行爲，必須與現代化的思想平行發展，假如時代已經到了一個新的階段，而支配人的行爲的觀念，仍是原來那一套陳腐的東西，或是處在一新時代，頑固拒絕新時代應有的新思想，都足以障礙時代的進步。增加社會的紛擾，引起個人生活的矛盾與不安。我們對於傳統的舊觀念，必須批評修正或重新解釋的態度，對於符合新時代的新觀念，也要取一種勿囿於成見的虛懷態度，加以明白的承受，合理的解釋，如是亦可達到思想與時代的諧和。

有許多西洋很好的名詞，一到了中國，就成了很壞的名詞。如像「浪漫」在西洋本來代表無限理想的追求，也就是英國詩人雪萊，在雲雀歌一詩裏所講的「尋求在實際上沒有存在的東西」(Flying for what is not)。杜甫詩的名句「蓬來玉女迴雪車，指點虛無是征路。」也足代表眞正浪漫的情緒。但現在中國一般人，都認爲浪漫就是頹廢狂放！又如「宗教」在西洋代表文化上很重要的一種價值，主要的意義係指信天，希天，知天，事天等求安身立命之所的精神努力而言。但在中國一提起這一個名詞，大家就聯想到迷信，怪誕，反科學等壞現象、所謂「橘逾淮而爲枳」，許多西洋名詞，本來好像是橘，到中國都變爲枳了。

「宣傳」這一個名詞也是一樣。在西洋並沒有什麼壞的意思，在中國卻處處受士大夫階級的鄙視和輕蔑。宣傳最初發源於宗教。宗教家因爲要傳播福音，所以必須要說教宣教，聖經中所謂 Evangelist 就是宣傳宗教的人。可以說沒有一種宗教不注重宣傳，也沒有一種宣傳，最初不多少包含有一些宗教家感化人救助人的精神。中國人素來就缺乏希伯來宗教的精神，因此一般人也每每不知道宣傳的意義與價值。

宣傳在西洋近代特別盛行。盛行的原因，除了基於受宗教精神的影響外，主要的或許由於印刷術的發明，便得書籍報紙刊物可以大量地發行。最近由於無線電播音機的進步，宣傳的效率更能普遍推廣。印刷術的發明使教育易於普及——一般平民都能夠讀書識字，求知慾也因而提高。有了接受宣傳的廣大羣衆，宣傳也易於獲得很快很大的效果。所以宣傳成爲任何大衆化或社會化的運動所不可少的憑藉。近代社會化的運動，也可以說是一種擴大宣傳的運動。每一種新體思想或知識的產生，不僅是少數人的賞玩品或專利品，必須要使之普遍化社會化，俾人人都能共同領受，被其影響。因之宣傳事業便有了迫切的需要和盛大的發展。現在中國要想成爲一個眞正統一的國家，則一切新思想新學術最需要普遍及於羣衆，一切新事業也需要社會化，大規模化，庶可由共知共信而產生共同的行爲。而且今後中國識字的人日漸增多，教育日漸普及，印刷出版事業日漸發達，社會化運動日益興起，則宣傳事業之在中國，將有盛大的推廣與發展，乃是無人可以否認的事實，亦是無人可以阻抑的潮流。而國內有一些知識份子承襲士大夫階級的舊習氣加上西洋自由主義的美名，誤認宣傳與教育是不能並立的。他們想站在教育學術的立場來反對宣傳，這不但違反現代的精神與潮流，而且對於教育學術本身發展也有極大的妨礙。所以我們覺得亦有從教育學術的立場，在這裏要加以客觀檢討的必要。

（二）

要明瞭宣傳的性質，先要明瞭宣傳的目的。宣傳的目的，在使知識普及於大衆，引起大多數人的共同行爲。換言之，宣傳是在近代國家社會裏求知識的普及與行爲一致而形成這一同風的社會生活的必要條件。爲着要求知識的普及，宣傳的材料必須要通俗，簡單，直切。爲着要引起共同行爲，宣傳不但要使人「知」，而且要使人由知而達到「行」。所以宣傳乃是由少數人的「知識」，過渡到集體的行爲的一種媒介，也就是以先知覺後知，以先覺覺後覺，引起社會廣大的運動，在多數人的行爲上，發生偉大的影響所必須經歷的過程。因爲宣傳的目的，在引起行爲，所以任宣傳工作的人，不但自己要「知」，而且自己先要「行」。行爲引起行爲，

是社會行爲的起源，也是宣傳最好的方法。宣傳的人，自身必定先要有誠意，有眞實的信仰，尤其要能夠以身作則，他的宣傳才能夠發生實際行爲的效果。

宣傳不僅是由知而行，而且也注重由行而行。所以眞正的宣傳家，決不是開章口頭支票空口說白話的人。必須是一位以身作則的實行家。只知道花言巧語，煽惑羣衆，徒以口舌取勝的人。應認作是宣傳事業裏的敗類，終會爲「事實勝於雄辯」的鐵則揭穿其假面具。其某種意義之下，宣傳和教育是正相反對的關係。宣傳是通體的，簡單的，直切的；教育是高深的，複雜的，系統的。教育的工作，本來就是從通體到高深，從簡單到複雜，從直切到系統。而宣傳的工作乃是將高深的通俗化，將複雜的簡單化，將系統的直切化。但同時宣傳與教育也正是相輔的，宣傳是教育的初步工夫，教育是宣傳的最高成就。宣傳的工作愈寬廣，愈普及，教育的工作也愈深刻，愈提高。教育由民間拔識天才到學府去；宣傳鼓勵在學府裏受過高深教育的人，回到民間去工作與服務。所以提倡宣傳卽是注重「到民間去」服務的意思，一般舊時士大夫只知由學而仕，由學府進朝廷去做官，腦子裏只有在上的皇帝與上司，而忘記了在下的大衆。只知到朝廷去做官。而不知到民間去宣傳，只知作游說國君與諸侯的策士，而不知作教導民衆感化民衆的宣傳家。舊式士大夫既沒有到民間去的理想與懷抱，當然不會有向民衆宣傳服務的熱忱與偉績。

在實際生活上，當然有的人只是宣傳家而非教育家；有的人只是教育家而非宣傳家。但是偉大的教育家也有同時是偉大的宣傳家。德國費希特在國家危急存亡的時候，對德國民衆作有名的演說，奠定德國民族復興的精神基礎。他總算得一位極有功效的宣傳家了。同時他的哲學，影響謝林，黑格爾，希萊瑪黑，造成德國理想主義光榮的歷史。他又是一位成功的教育家。

所以有了宣傳，教育家對於政治社會，才有直接的影響。有了教育，學術界才可以一代一代地傳授得人，宣傳家固不能發棄教育，教育家更無須鄙視宣傳。

（三）

宣傳有其正確的假定。一般人的誤解宣傳，由於假定宣傳是以民衆作黨派爭奪政權的犧牲品，宣傳者大部在作強人從己自私自利的勾當，民衆完全是被動的，宣傳是從外面去支配他們的行爲，轉變他們的思想，而不是從內心去啓發他們的性靈。根據這一種錯誤的假定，宣傳自然在鄙棄之列。

眞正的宣傳是假定人同此心，心同此理，假定求大衆的共同理解，共同行爲是應該的，也是可能的。也可以說假定智識與信仰，在人與人之間是可以分有共享的。老子說：「既以與人己愈有，既以爲人己愈後。」我之所知，須使他人知之，我之所解，須使他人能之，他人不知不能，於我有損，於國家社會有損，所以我有啓導他人的責任。我啓導人，幫助人，於我不惟無損，而且反「愈有」「愈多」，總之，宣傳是假定人我本屬一體，社會是個休戚相關的有機體。即如別人不知道愛國，不知道道德的原理，不但別人受損失，我也要受損失，全體社會國家都要連帶受損失。所以宣傳者實多少具有救人即所以救己的苦心，先知有覺後知，先覺有覺後覺的責任。宣傳者的目的應是喚醒大衆，引起他人的交感與共鳴。接受他人的宣傳，也並不是埋沒性靈，純全處於被動的地位。蓋任何人對於他人的宣傳均仍然可以有批評的反應，和自由去取的權利。實際上，宣傳之所以普遍有效引起衆人的同情贊成和共同行爲，乃因宣傳的內容，正大有理，足以喚醒衆人的潛伏意識。捏造事實，歪曲理論，損害大衆以圖少數人或特殊集團的私利的宣傳，誠可以蒙蔽煽惑思想意志薄弱的人於一時，但決不能收永久普遍的效果。因爲民意即天意，民視即天視，決不是虛妄的宣傳可以強姦或蒙蔽的。

（四）

宣傳有各種不同的類別，茲試分別略加檢討：

第一是個人宣傳　中國人之反對宣傳，老實說大都是反對個人宣傳，多半從道德修養立場來說話。禮記說：

一禮聞來學，不聞往教。」宣傳似乎就是「往教」，這當然不合中國的禮貌。而且個人宣傳，往往是因爲好名，自誇自炫，更爲虛懷君子所不取。韓愈有一首詩叫做「知名箴」，開首便指出個人宣傳之無聊與無須：「內不足者，急於人知；霈焉有餘，厥聞四馳。」他又說：「汝非其父，汝非其師，不請而教，誰云不欺？」宣傳就是「不請而教」的工作，當然容易使人懷疑你的動機。這都是從個人道德修養的立場，去反對個人宣傳。其實韓愈本人平日最喜歡自我宣傳。坦白直爽，自我表揚，肯定人生，差不多是唐朝士人的風氣。韓愈常常抄寫他自己的詩文，送給達官貴人閱覽，引起不少輕蔑和怨憎的反感，所以特作這一首知名箴以自示警惕和悔艾。足見作個人宣傳，不但不合禮貌，事實上有時於個人不惟無利也殊有害。因爲宣傳愈甚，別人忌刻愈深，有時甚至遭殺身之禍。所以世故很深的人，絕不願作個人宣傳。有處世聰明的人決不肯輕易表現自己。但是另外一方面，有一些人對自己的長處，故意諱莫如深，像宋朝的隱士林和靖，詩成後，往往自己燒掉稿紙，作的文章故意秘不示人，使人莫測高深，使他的詩文帶一種神秘性。這一種行爲，始終是一種不可爲訓的乖僻行爲。其實個人的學問思想行誼事業在適當的時候，遇着適當的人，作一種適當的宣傳，一方面可使之成爲社會的公產，一方面也可以得着有價值的同情和援助。這正是中國古代詩人所謂「求其友聲」，實是一種正當合理的行爲。不然就會獨學無友，無有知音，爲人誤會，不能夠得人的同情和幫助。所以正當的個人宣傳對於個人，對於社會都是有益，不惟不可少，且也不應當無故反對。

第二是學術宣傳　學術宣傳這一個名詞，似乎有點矛盾。通常大家只聽說「學術研究」，很少聽說「學術宣傳」。然而學術研究可以使學術提高，學術宣傳可以使學術普及。研究和宣傳是教育活動的兩方面。學術研究是主，學術宣傳是輔，學術研究是本，學術宣傳是末。最好意義的學術宣傳，就是孔子誨人不倦，蘇格拉底在雅典街頭上盤問青年遭殺身之禍而不悔。假如單有學術研究而沒有學術宣傳，那末學術的力量，就不能夠影響及於大衆，就不能在實際行爲上發生廣大的效果。大體上講來，學術研究者與學術宣傳者須分工合作。學術研究者究心於深邃專門的研究，無暇作宣傳工作，每由其學生朋友代作宣傳揚播的工作。所以學術研究每爲少

數先知先覺之事，而學術宣傳則爲後知後覺之事。（學術宣傳家，每每都是自動的義務宣傳者。）唯有時先知先覺之士，精神洋溢，浩氣內充，每每願意自己親身說法，自己宣傳自己的「道」或「主義」，雖受羣衆的反對逼害而不顧。

第三是商業宣傳　近代的商業，非常注重宣傳，特別在美國，商業宣傳的費用達到駭人聽聞的數目。商人宣傳的目的，是在牟利，所以一提到商業宣傳，誰也發生鄙視之心。但是平心而論，假如商人不登廣告，不事宣傳，那麼顧客一定會感覺很不方便。而且沒有大規模的宣傳，顧客必定稀少，貨物不能暢銷，就不易有大規模的商業。所以風行全國普及全社會的商品的推銷，也是近代的工商業化的社會成立所不可少的條件。並且商業宣傳，也不能完全出於自私自利的企圖。商業繁榮，貨物流通，對於社會操其他業務的人，亦有好處。商人亦有服務社會國家盡其公民天職的地方。一味肯定商業宣傳爲自利，根本抹煞商人人格的偏見，於近代化的社會之建立，是大有妨礙的。在非工業化的社會裏，一種貨品的銷行，只能藉「有口皆碑」「口碑載道」式的宣傳，因爲沒有印刷，沒有報章，沒有廣播電台只能夠用人用口作宣傳的工具。近代的商業宣傳，固然也有言過其實的地方，但是卻並不能說是完全虛僞。照例顧客們對於商業廣告上所說的總要打些折扣，假如打了折扣，還不眞實，那麼顧客們也不會不永遠受騙，虛僞爲人揭穿，商業信用一失，以後就不能發達了。

第四是宗教宣傳　宗教的目的，本來在濟世救人。假如一位宗教家不能夠苦口婆心，宣傳教義，那麼他根本就沒有達到「信道篤而自知明」的境界，便失其所以爲宗教家了。西洋的傳教士，往往拋棄家庭離別故鄉，到風俗不同語言不通的異域，過極困苦的生活，冒生命的危險，這不能不說是因爲他們自己有堅定的信仰，有救世的誠心，不這樣作，他們的心就不安，他的所擔負的神聖使命就沒有盡。他們的宗教，我們儘可以不一定贊成，但是對於他們宣傳的精神，我們卻不能不肅然起敬。中國人最缺乏宗教精神，所以也最缺乏宣傳的精神。宗教的宣傳，是宗教決不可少的條件，宗教宣傳的精神，尤其是志士仁人所不可少的精神。宗教宣傳的精神，簡言之，就是「到民間去」的精神，就是到民間去博施濟衆的服務精神。

第五是政治宣傳　政治宣傳最爲人所詬病。因爲一般人都以爲政治宣傳，每每揑造事實，歪曲理論，以作爭取政權的手段。但須知這樣的宣傳並不是正規的政治宣傳。我們不能因噎廢食，因當遇着壞的宣傳便根本反對宣傳。况且空口反對宣傳，也並不能阻塞惡劣宣傳的流行。只有正確的事實，才能夠糾正揑造的事實。只有正確的理論，才能夠推翻歪曲的理論。所以補救的方法，不是根本反對政治宣傳，而是提倡正規的政治宣傳。我們常常聽見有以「自由主義」相號召的人，出來反對政治宣傳，其實據我看來，一位眞正的自由主義者，似只能夠提倡正當的宣傳，而不應當根本反對政治宣傳，甚至於反對任何宣傳。他似乎只能夠強調接受政治宣傳的態度宜加審愼，他也甚或可以提倡對各黨各派的政治宣傳取放任容忍的態度。根本反對政治宣傳，認之爲與教育水火不相容，似乎不惟有失民主政治的精神，且亦不合西洋近代自由主義的原則了。

就民治主義而言，政治宣傳不惟不妨害民主政治，而且是發達民治主義決不可少的要素。假如一個政府，不把他的主義，政策，政綱宣傳普及，使民衆徹底了解，反而抱「民可使由之，不可使知之」的態度，獨斷獨行，這豈不是獨裁政治嗎？宣傳的目的，就是要使人民知之，求人民的贊成擁護，而產生舉國一致的共同行爲，這也就是民治主義的特色。政府因爲尊重人民，所以特別由他們宣傳政府的主義，政策政綱，希望由共同一致的政治見解和信仰，而產生共同一致的團結行爲。這正表示政府有意向民治主義的前途邁進，使政府建築在大多數人民的共同信念和團結行爲上面。有些染了傳統士大夫習氣的人，對於政府這一番善意，每加誤解，蔑視政府，難道他們甘心願意接受獨裁政治，不願接受民治主義嗎？或甘心讓國家因政治信念的紛歧而陷於四分五裂嗎？還有一些士大夫階級中人，或假借學者清高的美名，或藉口專家不問政治的信條，對於政府的主義政策政綱毫不理會，毫不了解，對於政府一切設施活動，冷嘲熱諷，袖手旁觀，這一種人，簡直是普及公民教育和推行民主政治的障礙。難到這一種人之反對政治宣傳，尚有絲毫意義和價值的嗎？

中國政治的缺點，似乎不在政治宣傳的過多，而在政治宣傳的過少，和一般人士對於政治宣傳之漠不關心與漫不理會。在國外中國的政治宣傳不及西洋近代任何文明先進國，早爲識者所憂慮。在國內政府的政治宣傳

是否能深入民間？主義是否得有充分發揮？政策政綱是否能夠昭示大衆？宣傳工作是否有遠大的方針和一貫的政策？宣傳的方法是否良好？宣傳的組織是否健全？這些似乎才是深識遠見的愛國之士所當嚴重考慮的問題。不此之圖而徒事空洞地反對宣傳 甚或反對一切類別的宣傳，只是表現其未能把握着時代，對於政治問題作隔靴搔癢的議論罷了。

中國一般人民，缺乏公民教育和政治教育，乃是顯著的事實。如果完全要靠正規的學校的教育來補救，恐怕時間不夠，力量太小，產生的行動也會緩不濟急。所以除開正規的學校教育以外，必須有良好的有力的政治宣傳來彌補這一個缺陷。如是我們才可以加速地走上民主政治的大道，實現民權主義的理想。

（五）

我們並不否認宣傳有其不可免的流弊，亦不否認我們的思想界和出版界常爲惡劣的宣傳所充斥。但我們不能向時代開倒車，主張根本摒絕一切宣傳，只能向前努力去提高宣傳的素質。所以我們主張不可離開教育而從事宣傳，也不可徒熱心教育而忽略宣傳。宣教家應當以宣傳爲主，教育爲輔，教育家應當以教育爲主，宣傳爲輔，離開教育而言宣傳，宣傳就沒有內容，離開宣傳而言教育，教育就沒有廣大的影響。

同時，我們也不可離開行動而言宣傳。宣傳和行動不可分離。一位宣傳家，如果自己沒有實行的能力與勇氣，也就沒有資格作宣傳。不到民間去服務，宣傳也是空話。所以最好的宣傳方法就是宣傳的人以身作則，讓自己的行動引起別人的行動。如像明末耶穌教士利瑪竇之到中國來作宗教宣傳，他自己先學養成良好的教育技術，天文醫學無所不通。他又能夠真正爲中國人服務，開醫院，救災難，而且在服務之餘，生活同中國人完全一樣，穿中國的衣服，說中國的語言。他誠懇的態度，堅定的信仰，服務的精神，專精的學術，使當時好些朝野的人士都尊敬他，佩服他，受他的感動。在當時風氣那樣閉塞的困難情形之下，他的宣傳，居然產生了偉大的效果。

宣傳的方法，需要藝術化。詩歌戲劇圖畫種種的表演，都是宣傳決不可少的條件。宣傳的方法是拿眞摯的熱情來感動人或感化人。枯燥乏味的宣傳，純粹注入式的宣傳，宣傳者本身就感覺勉強，聽衆自然更感覺無味。不過我們說宣傳要藝術化，並不是說藝術應該宣傳化，或說拿藝術來作宣傳的工具。我們只是說宣傳應當受藝術的陶冶以感人於無形。這樣的宣傳，才能給人以具體美化的印象，而不只是吶喊些空洞抽象的口號，以引起旁人的反感。

凡是缺乏誠意，或是毫無學養只知道開些空頭支票，叫囂口號，不知道把宣傳藝術化行動化到民間服務的宣傳家，他們不惟不能夠發生良好的效果，而且反而會使宣傳爲世所詬病。這種人當然不能夠代表眞正的宣傳家。中國近代政治上第一個先知先覺同時也是第一個典型的宣傳家應推孫中山先生。他是第一個認識宣傳的重要意義，打破傳統輕視宣傳觀念的人。他宣傳的精神，感人的態度，堅卓偉大的人格，終身從事革命的偉績，和他的好學不倦手不釋卷的學養，使他的政治主義的宣傳，在中國政治運動史上開一新紀元。

中國今後政治宣傳，應當以孫中山先生爲典型，宗教宣傳應當以利瑪竇爲模範，學術宣傳應當以蘇格拉底，費希特爲代表。如是無論學者，教育家，先知先覺，可以離開學府或象牙之塔而到民間去。而一般民衆亦可以受先知先覺者教育學家的感化與啓迪。如是無宣傳與教育，可以收分工合作，同時發達，攜手並進的效驗。

訓練與教育

抗戰期間中國教育上有一個極大的新趨勢，增加了一個重要的新成分。這就是教育訓練化的趨勢。這就是於教育之內參加了訓練的成分，於教育之外輔之以訓練的工作。說狹隘一點「教育訓練化」就是教育軍事化或文武合一的教育的意思。因爲教育上的這個新趨勢，顯然是從軍事教育方面發動的。黃埔訓練奠定了北伐成功的基礎，廬山訓練，峨眉訓練奠定了抗戰勝利的基礎。二十八年創始的中央訓練團的訓練，以及中央各部會的專門人員訓練，與各省省訓團之依中央訓練團的楷模而紛紛成立，可以說是將要訓練大批的黨政軍以及教育實業的工作人員，以推進抗戰建國的工作。此種偉大的訓練事業會有最高的教育天才的主持與擘劃。集精神教育智能教育生活教育和軍事教育於一冶，其感化人之深，影響人思想行爲之速，收效之宏大普遍，爲歷史上許多宗教家教育家軍事家之所不及。故自抗戰以來，幾可說中國之新教育，最能與抗戰偉業密切配合之教育事業，主要的應當於訓練事業中求之。積起這多年來訓練工作的成功與經驗，要把這種「訓練精神」，亦即「訓練因素」實施到應用到傳統的各級學校的正規教育裏去，要想對於全國青年的思想和生活皆有新的影響。這是現今中國教育的主潮，這是中國當今教育所必有亦是應有的發展與趨勢。國內蹈常習故的教育界人士特別應認取這個主要的潮流與趨勢，而有以順應之利導之，並貢獻精思和良法以推行之，如何使注重整齊嚴肅的生活訓練，不妨礙，甚且可促進自由活潑的學術探討。這才是教育界人士的任務。如果只憧憬着歐美先進國家在昇平時候的自由教育，忽視了甚至違反了這個教育訓練化的趨勢，這就是不明瞭中國教育的現狀和實情。這種教育是會減低教育對於抗戰和建國的貢獻與效能，且會使得教育枯寂乏生氣，而與國家的需要失掉聯繫。

不幸這種教育訓練化的趨勢，被有意無意地誤解成「黨化教育」或統制思想的教育，亦常被狹隘地解釋成軍事化的教育。其實這都是沒有得其大體的看法或說法。真正講來，這種注重訓練的新教育趨勢，即是欲將黃

埔訓練廬山訓練中央訓練團訓練的經驗和精神，加以普遍化，擴大及於全國各級教育的趨勢。最初由軍人之訓練，擴大爲黨政工作人員之訓練，再擴大爲全國青年之訓練。更深透普及及於全國國民，使其不僅有組織，且有團結，不僅受機械式的訓練，且受春風化雨的教育。這是自然而應有的擴大和發展。其實施的辦法上，在試驗階段，或不無缺點可指，然而其目的其用意是不容加以惡意的解釋無理的反對的。這種訓練化的教育，我們可以說，實卽是適應抗戰需要的教育，亦卽培植建國人才的教育，又無疑地可認作達到全國眞正統一的教育，由訓政時期過渡到憲政時期所必需的教育，也應是眞正實現三民主義的教育。

在三民主義的共同理想下，在總理百折不迴偉大人格的示範下，在總裁堅苦卓絕以身作則的直接感召下，在抗戰建國的時代需要偉大使命下，勵行訓練化的教育，以教育全國青年，訓練全國青年，組織全國青年，寓訓練於教育，寓組織於訓練。教育比較屬於知的方面之事，訓練比較是屬於行的方面之事。訓練化的教育就是行以求知的教育，由行易之行以進於知難之知的教育，亦卽根本認爲離行無眞知，不行不能知的教育。換言之，訓練化的教育卽是力行教育。這種以力行爲本的教育要一掃過去空疏散漫，不緊張的偏重知解的教育。使我們這老大沉靜的民族健動起來，成爲虎虎有生氣有朝氣的民族。

就理論言，教育訓練化的原則無可非議（雖然尙待發揮），就事實言，教育訓練化的潮流無可阻遏。就價值言，過去教育訓練化所收美好宏大的效果，無可否認。現在我們可以貢獻意見的只有兩方面：其一爲關於各級正規學校實施教育訓練化時之實際辦法和技術方面的問題。如實施軍訓的種種實際困難之解除，各級學校訓導人員之人選，訓導制度之改良及訓導工作之進行的種種問題，導師制之認眞有效的實施問題。如紀念週或自治會之如何舉行方足以促進學生生活之陶養，及良好校風之養成。主義之如何講授與宣傳，方足養成學生自由自動地研討主義信仰主義的興趣，而不致視黨義之講授爲虛應故事，爲無聊點綴。凡此種種問題均應讓全國各地關心教育前途的人士，認眞地公開自由加以討論，總期得到折衷適當的辦法，不可動輒加以檢查禁止。使國人對於此方面的思想言論堙鬱而不得伸張通暢。凡是言之者無罪而聞之者足以戒的言論，凡是善意質直之言，

有遠見的政治家是應加以敏感的虛懷的接受的。

其二、爲關於訓練與教育之分別及分工互助問題。蓋訓練的功效無論如何宏偉，就時間言，總是短期的。訓練的時期，大都少則三四星期，多則兩三個月至半年不等。而正規的學校教育總是長期的。少則二三年多則五六年不等。且就自小學到中學大學之時間連續計算，可多至十五六年至二十年。故訓練須求速效，於緊急時期特別需要，而教育則貴有長久之計，不可圖近功。且各種訓練班調訓的人員，亦無一不是已經受過一段長時期的學校教育之人。故學校教育亦所以爲黨政軍訓練培植基本人才。在訓練班任教的人，大都是現任黨政軍的長官，抽暇兼任，而在學校任教員的人，則須眞積力久，終身以之，不可短期抽暇兼任。且學術研究也是一種精神訓練。也足以培養品格指導行爲。一國中必須多有經多年的學術研究培養出之學術專家，以爲國家各部門專業奠堅實之基礎。故長期之學術訓練尤足以培養動心忍性中獨立不拔堅貞不二之節操。此種學術訓練其謹嚴艱苦絕不亞於其他訓練，並且可作其他訓練之本。負荷此種學術訓練的人士，其目的固在維繫學術文化的命脈於不墜，而其業績亦有足以襄助抗建的大業，參贊天地的化育之處。故無論從何觀點來看，仍應以學校教育爲主，而以訓練工作爲輔。學校教育功課須認眞，標準應嚴格，自不待言，但亦須力求養成從容活潑自由研究之風氣，以啓發學生好學求知之自動努力。學校教育，特別大學教育，亦未始不重信仰，重紀律，但大都基於理性的思考，而與基於政府功令和權威之軍事上的紀律服從信仰，外表異，而實質亦未嘗不同，相反而相成，相得而益彰。不過過去之學校教育，未與訓練相輔而行，今後則應力求學校教育能兼顧一些訓練的優點。

樹木與樹人

（一）

我們在紀念一個學校，或一個教育家的場合，常常看見有人贈以「百年樹人」的頌詞。「十年樹木，百年樹人」，這是一個很古老亦很普遍的箴言，我們對此話一向認為很有深意，因為這表示辦教育要有遠大眼光，須要長期培育，不可求近功速效，且表示從事教育的人須有「終身以之，老而彌篤」的精神 此外復含有辦教育須培養良好悠永的研究傳統和學術空氣。不過近來卻引起我一個另外的看法。在年前我曾一次回到家鄉，我差不多已十年沒有回家了，正好合乎「十年樹木」那樣一個時期。但我看到我兒童時最喜歡去摘取果子來吃的溪邊的柑子樹和山坡上同批杷樹，這麼多年來似乎並沒有長大多少，再看庭前屋後的松樹和柏樹，還是差不多它們十年前的老樣子。而在人事方面呢？看見舊日的族人，親戚和鄰居，老的已經死了，年青的結了婚，小孩子已添了許多，有的染上嗜好成為廢人，有的因貧窮至於為非作歹，干犯法紀。當然也有些舊日小學的朋友興家立業服務桑梓的。總之令人大有滄桑變幻，面目全非之感。而十年內，他們之變好變壞，所受教育之良窳，實為主要因素。因此使我想到，「十年樹木，百年樹人」這話或許應加以修正，我們毋甯說「百年樹木，十年樹人」。一個良好的學校，教育學生，十年內可能培育出許多人才。一個大教育家或政治家十年盡力教育，亦往往可以有深遠偉大的效果。最古的如越王勾踐，要想光復國土，亦只需要「十年生聚，十年教訓」。又如王通河汾設教，不過三年，便為唐初培植了不少開國的人才。最顯著的如曾國藩 為平洪楊之亂，在十數年內就曾培植出許多人才，在政治軍事以及其他各方面都曾發生很大影響。又如蔡元培先生任國立北京大學校長，前後不過六年，便作育出如許多新文化運動的人才，其後果之大，更是人所共見。總之，我想以「十年樹人」

的新說法，代替「百年樹人」的舊觀念，並不是要在教育大業上欲速助長，急功好利，意思無非要指出教育功效之速，遠非如一般人之所想像。這樣一方面可以給我們一種鼓勵，知道教育不是迂闊難期實效的事，一方面亦可以給我們一種警惕，使我們知道若辦教育不認眞，或方針辦法有錯誤，其壞影響短期內即可立見。處在這樣一個建設戰後新中國的千載難逢的大時代，好機會，萬不能輕易放過，我們的工作是如此偉大而艱巨，一切決不可因循遲緩。顧亭林日知錄裏有這樣的幾句話：「禁鄭人之泰侈，奚必於三年，變雒邑之矜誇，無煩乎三紀。」他所說的風俗改變之速，正可以應用來說明培養人材之速。

（二）

對於教育的性質和意義，我亦願意將從個人的一些經驗裏所得到的一種新的啓示，提出來說一說。有一個從前學哲學的朋友，他學哲學的成績很好，得過哲學博士，他的論文還曾受過外國有名的學者和科學家的稱贊。但他後來卻主持兵工事業，而他在這方面亦復卓著成績。有一次我在一個宴會席上遇見他，他說他早已拋開哲學，他現在是一個「鐵匠」。他這話引起我很奇特的感想。誠然，他是辦兵工的，以製造槍砲爲職志，在某種意義下確實是個鐵匠，但他那超卓的學養，識見和才能，與我們普通所看見的鐵匠又顯然不同。因此對於「鐵匠」的觀念，在我的腦子裏可以說起了一個革命。我又有一位朋友，曾在外國專治農學，回國之後一直在辦理農業育種等事業，常常自己到農場裏操作，但他很講究品德修養，待人接物眞誠不苟。他常自己說他是一個「農夫」。他誠然是一個「農夫」。但這農夫與我們一般所見的農夫卻大不相同，因此我對於「農夫」的觀念又有了改變。還有一個同學，他過去很喜照相，他的照相很富藝術風味，他曾在外國專門學過印刷術和工廠管理。他後來任一個印刷廠的經理，他的藝術興趣對他的印刷事業很有幫助，有一次我同他談話，無意間我與他說笑道：「你這個商人，頗善於打算。」我說了這話，頓覺得有些失言。因爲有專門技術，爲文化服務的印刷公司經理，與舊時一般人所了解的「商人」，似乎大有差別。給我印象最深的，是我有一位學醫的朋友。普通

我們所見的替牛馬之類看病的「牛太醫」，好像是一種骯髒的操賤業的人。但我這位朋友卻在外國作了五六年的專門研究。他是獸醫學博士，中國某大學獸醫教育的主持人，他又信基督教，喜歡讀哲學書，亦重道德修養。一天他同我一起去參觀一個藝術學院，一路談些關於藝術和哲學的問題。一回到他家裏，家人報告他說家畜保育所養着的母牛正在生小牛，而且是難產，一支腿先出來了。這位剛和我談着藝術和哲學的朋友，立刻就穿上工作衣服，帶着器械去爲牛接生，那些學獸醫的助教學生都站立在旁學習，我亦在旁參觀。只見他弄的滿身血污，汗漬淋漓，勞苦了三四個鐘頭才把小牛接出來。等接生完了，他又和我閒談，說他特意親自爲牛接生，使那些助教學生們知道學獸醫不是容易的事，須得親自動手，吃苦耐勞。言下頗有以此爲非常神聖的事業之意。這使我過去對於那種污穢的下賤的「牛太醫」的觀念，又大大地改變了。由以上各種經驗，使我得到下列的幾點感想：

一，學問的觀念根本已改變了。從前以爲學問全在書本，求學就是讀書，以後我們可以看到書本之外的學問還很多，求學不僅在於讀書，尤需要肢體的活動。而手足的操作又需要隨時用思想，並須有專門學術的基礎。從前以爲求學是勞心的，今後則不但勞心，亦需勞力。從前以爲勞力的人大都很愚昧下賤，今後才知道更有高貴有學識技藝的勞力。故今後的教育趨於接近自然，以求征服自然，要從實際的勞作或服務中，去求得真實學問。

二，「士」或「學者」的觀念亦根本改變了。從前以「士」爲一特殊的階級，今後則此種特殊的與農工商分開的士將逐漸減少，而可以產生許多「農士」「工士」「商士」「兵士」，「士」同時亦就是「農」「工」「商」。從前說「耕讀傳家」，今後亦可以說「工讀傳家」「商讀傳家」，卽當兵的亦可以是有學問的人，可以「兵讀傳家」。換言之，一切職業的人，都同時是書生，一切職業都將學術化。

三，教育的觀念亦改變了。從前的教育，是專門教一班讀書的人，讀了書只有兩條出路，一條就是做官。如果做官不得意就做隱君子，或做以詩酒澆愁，吟風弄月的名士或者詩人。而讀了書不能做官就是不得志。今

後則不再專門教育一班這種似乎無所不通而其實空洞的特殊的「士」，而趨向於專業教育，要造就專業人才或各種專家。農工商要專家，從政的亦是一種專家。今後的教育或可名之為「文化教育」，學術，工商，政治，藝術等等，都是文化的一個方面，做學問就是求對於文化的某一方面有所貢獻，今後的教育，亦可名之為「價值教育」。價值約可分為四：一曰「眞」，二曰「美」，三曰「善」，第四為「用」，三者為純粹的文化價值，「用」，即求社會大衆的實際的效用，對衣食住行育樂的實際生活有所改善，以後凡受教育的人，即須求對此四方面有所貢獻，這樣把舊觀念改變之後，我們求學的目的不再只是做官或做隱君子，讀了書不能做官，亦不是不得志。我們只要對於「眞」「善」「美」「用」的價值任何一方面有所貢獻，都可以是達到我們教育的目的。從前因為凡讀書的就想做官，這樣不惟書讀不好，甚且連政治亦辦不好。使得各方面亦都缺乏眞正的人才。以後受教育的人不必都向政治一條路上鑽，而向各方面去發展，把政治讓給對政治有特殊的能力和興趣的人去辦。這樣政治可望上軌道，各方面都有專門人才去努力，而教育的出路亦就大大地開展。例如在美國，做官的每非頭等人才，頭等人才往往從經濟實業上去發展，這是值得我們參考反省的。這種新的看法，或許可以多少將麕集在仕途或官場的人才儘量向各項學術和專業方面疏散，免得奔競鑽營，使得政治不清明。

（三）

其次擬略談小學中學大學三個階段的關係。我依舊先說一點個人的經驗。近來常常聽得友人的子弟進小學，都很願意到學校去，而不願留在家裏。甚至身體不大舒服或者下雨，父母叫他不要去學校，他亦一定要去，或至於哭着鬧着要去。我自己的小孩也有同樣的情形，他總覺得在學校裏比在家裏還好玩些。這現象是以前所沒有的。在從前，小孩子進學校大家叫做「進牛圈」，「穿鼻子」。「逃學」是很普通的現象，和現在大不相同。而在中學方面，我記得我過去進的中學是全省比較最好最嚴格的中學。一班被淘汰的學生有時達一半以上，總可算是很認眞的了。但是一般同學打牌喝酒抽煙種種妨害學業，損害健康的習慣卻多半是在中學裏養成的。我

現在尙記得從前有一個同學因星期六出校，一連打了兩個通宵的牌，到星期一早晨，趕同學校上課，就昏倒在教室裏，後來竟因此而得病夭折。但我後來在德國，看見他們的中學則確實是極其嚴格，中學八年在一般學生是一個很不易過的難關。無論功課和生活管理訓練都嚴格萬分，和我們過去中學的散漫荒誕大相逕庭。至於大學，我們以前在國內大學時往往動不動就哄走教授，驅逐校長，以致時常鬧學潮。而後來到了外國，非但沒有看見驅逐教授的事，也從來沒有人夢想着要驅逐教授。即或要謁見教授，使教授知道他的姓名也很不容易。並且能聽懂教授的演講，讀通教授的著作，甚至能選上某教授的課都已經自己感覺非常榮幸。假如教授能約你到他家裏去喝一次茶，談一次話，更是終生不忘。這實是不期尊師重道，而師自尊道自重。這類的情形，在現時我們中國較優良的大學裏，也時常可以看到。這和我以前在大學時的情形，又成一個對照。以上的各點經驗，對於辦理各級學校應取的不同途徑，似乎又引起一些啓示。

我認爲小學須注重生活。進小學主要的目的就在生活本身，讀書識字等等都不過是有意趣的生活的一方面。中學當重嚴格訓練，大學則須眞正注重學術，純粹的求眞理求眞學問。小學生活求其活潑天眞，中學生活須當嚴肅規律，而大學生活則要在學術上求精神的活潑快樂，大學的訓練不是中學的紀律訓練，而爲學術上，精神上，思想上的訓練。小學重感覺，直觀，使他接近自然，觀察實際能感覺得到的事物，不必教以抽象的理論。中學則可重抽象的理智訓練，尤當重記憶，背誦。凡社會國家需要你學習的，或歷史文化方面需要你學習的，都需要切實地學習，且當能熟記。而大學則重悟性，理性，要能自動推理，能自行領悟，體味，思想。在師生的關係方面，小學當如父母子女，或兄弟姊妹，教師對學生須親愛關切，常接觸，重感情，如在家庭裏一樣。中學裏的師生關係須多少有如軍隊中的長官與士兵，紀律嚴格，訓練認眞，絕不苟且寬假。而在大學裏則師生之間有兩重關係：一方面教師道高德重，學生對之如泰山北斗，可望而不可即，景慕瞻仰，崇敬備至。而另一方面則教授與學生之間又可相對論道，或至相互批評辯難，亦可煙酒晤談，有如朋友。小學是天眞活潑的自然生活。中學是紀律嚴明，道德規範，不自然的軍隊式的生活。大學則爲科學的藝術的生活，以藝術上欣賞

美的精神，來探討各方面的科學，自由中而仍含有規律，自然而不陷於粗野。換言之，小學裏要過一新的家庭生活，所以人數不宜過多，班次應少。中學裏要過一新的團體生活，一切求其規律化，齊一化，只要能守秩序，守紀律，人數可不嫌其多。經過這種團體生活的訓練，才有做國家公民的資格。大學生則是過新的自由的理想的生活，求個性的充分於發展。專心為學術而學術可，一面任職服務，而在大學求學也可；信仰此種宗教可，信仰彼種宗教或不信宗教也可；政治上信仰此種主義可，信仰彼種主義或對政治毫不表示意見不參與任何活動也可。總之，各人當能隨其性之所適，按照各人自己的理想，來安排其合宜的生活，一切思想及生活上不要受外力的拘束。各級學校，就潛移默化，暗中薰陶的方法方面來說，小學當重「樂教」的陶冶，以音樂來轉移啓發兒童的品性，中學可用「禮教」的約束，以紀律規範汰除學生的不良習慣，養成健全的公民道德；大學則重「詩教」與「宗教」的薰沐，從藝術得情感上的安慰，從宗教得信仰上的寄託。禮教是團體的，須求生活上的規律齊一，而宗教則主要的是個人的，各人可憑其個性思想去選擇。信仰某種宗教，完全由於個人內心自動的要求，而不是外力的強制。所以宗教實在可以幫助個性的發展，求個人精神上安身立命之所。

由以上的看法，三級教育有分工，有連繫，有發展的層次，而暗合乎辯證進展的階段。可以說小學教育，是自然的，自由的，但尚在朦朧的無知狀態。中學教育，是前者的否定，不自然，不自由，是嚴格的強求，重理智的訓練。大學教育則為兩者之合，自由中有自己內心的約束，自然而有豐富的精神內容，包含前兩階段的好處，而又超出前兩階段。

（四）

總括以上所說，第一點主張修正「百年樹人」的舊觀念，而代之以「十年樹人」，是對教育的效能一種新的看法，使我們得所鼓勵和警惕，而不致因循遲緩。第二點主張教育的目的不是在專門養成一些文弱的特殊的士大夫階級，而要造就各種有學術修養的專業人才，對教育的意義和性質提出一個與舊日不同的看法，使我們

受教育的人不以從事政治或「做官」爲惟一出路，而能向各種事業及文化價值的各方面分頭努力，然後政治可以清明，而各方面也都可以進步。第三點主張小學中學大學當各有其特點，對各級教育的關係和目標提出一個依次發展的看法，然後能有層次，有進展，有步驟，可不致單調也不致混亂。

學術與政治

（一）

『入國問禁，入境問俗』，是我們先民提出來表示走進了一個文明的獨立的國境裏，爲尊重該國的禮俗起見，所應取的態度。我覺得應用這個原則來表示尊重學術的獨立自主所應取的態度，實在再好不過了。因爲每一門學術亦有其特殊的禁令，亦有其特殊的習俗或傳統。假如你置身於某一部門學術的領域裏，妄逞自己個人的情欲和意見，怪癖和任性，違犯了那門學術的禁令，無理地或無禮地不虛心遵守那門學術的習慣或傳統，那麼你就會被逐出於那門學術之外，而被斥爲陌生人，門外漢。一如寄居在一個獨立自主的文明友邦裏，設若你違犯了友邦的禁令，不遵守該國社會上共遵的禮俗，就會被驅逐出境一樣。不幸學術上的獨立自主之常受侵犯，一如弱小國家的主權之常受侵犯一樣。宗教要奴役學術作爲它的使婢，政治要御用學術作爲它的工具。貴族資本家也常想利用學術作爲太平的粉飾，保持權利的護符。所以學術的負荷者要保衛學術的獨立自主，以反抗外在勢力的侵凌，就好像有守土之責的忠勇將士，須得拚死命以保衛祖國一樣。

最易而且最常侵犯學術獨立自主的最大力量，當推政治 政治力量一侵犯了學術的獨立自主，則政治便陷於專制，反民主。所以保持學術的獨立自由，不單是保持學術的淨潔，同時在政治上也就保持了民主。政府之尊重學術，亦不啻尊重民主。

（二）

所以一談到學術，我們必須先要承認，學術在本質上必然是獨立的自由的，不能獨立自由的學術，根本上

不能算是學術。學術是一個自主的王國，牠有牠的大經大法，牠有牠神聖的使命，牠有牠特殊的廣大的範圍和領域，別人不能侵犯。每一門學術都有它的負荷者或代表人物，這一些人，一個個都抱『鞠躬盡瘁，死而後已』的態度，忠於其職，貢獻其心血，以保持學術的獨立自由和尊嚴。在必要時，犧牲性命，亦所不惜。因為一個學者爭取學術的自由獨立和尊嚴，同時也就是爭取他自己人格的自由獨立和尊嚴。假如一種學術，只是政治的工具，文明的粉飾，或者為經濟所左右，完全為被動的產物，那麼這一種學術，就不是真正的學術。因為真正的學術是人類理智和自由精神最高的表現。牠是主動的，不是被動的，牠是獨立的，不是依賴的。牠的自由獨立，是許多有精神修養，忠貞不貳的學術界的先進。竭力奮鬥爭取得來的基業。學術失掉了獨立自由就等於學術喪失了牠的本質和牠偉大的神聖使命。

同時在某種意義下，政治也是獨立自由的，牠也有牠特殊的領域，神聖的使命，牠有牠的規矩準繩，紀綱律例，牠也需要忠貞不貳，『鞠躬盡瘁死而後已』的英雄豪傑之士來爭取保持他的獨立自由。政治沒有獨立自由，便根本不能指導，統治，推動整個社會國家的經濟，行政，教育，外交，軍事，一切活動。

學術事業不是隨便一個人可以擔當的，政治事業也不是隨便一個人可以勝任的，學術需要特殊的天才和修養，政治也需要特殊的天才和修養。長於政治的人，不一定長於學術，同樣長於學術的人，也不一定長於政治。許多崇門學者，學問儘管很好，但在政治上，卻不一定會有偉大的表現。有時甚至有學問愈好，而政治能力愈壞的人，因為知與行，知理與知人，治學與治事，雖不無相互關係，但究有不同，需要兩套不同的本事。大體上說，須得分工合作，而不易求兼全之才的。柏拉圖在他的理想國裏主張哲學家作國王，如果他的意思是說偉大的政治家必須是有科學哲學的陶養的通才，倒不失為很有深意的說法，如果誤解他的學說，以為最好的學問家，一定是最好的政治家，那末在實際上政治恐不免貽誤於書生迂闊之見，而理論上，也就忽略了學術與政治各有其獨立自主的範圍了。

學術有學術的獨立自由，政治有政治的獨立自由，兩者彼此應當互不侵犯，然而學術與政治中間，又有一種密切的聯繫，失掉了這一種聯繫，就會兩敗俱傷。

通常一個上了軌道自由獨立的政府，一定會尊重學術的自由獨立，一個自由獨立的學術也一定能夠培植獨立自由的人格，幫助建樹獨立自由的政治。因爲學術是政治的根本，政治的源泉。一個政府尊重學術，無異飲水思源，培植根本。假如政府輕蔑抹煞鄙視學術，那麼這個政府就漸漸會成爲『不學無術』『上無道揆，下無法守』的政府，恐怕不久也就會塌台的。

由此足見學術和政治的關係，也可以說是『體』與『用』的關係。學術是『體』政治是『用』。學術不能夠推動政治，學術就無『用』，政治不能夠植基於學術，政治就無『體』。我們說學術推動政治，並不是說單是學術界少數學者教授先生們，就可以擔任這一個偉大的任務，我們的意思是說，學術的空氣，學術的陶養，必須要瀰漫貫穿於所有政治工作人員的生活之中，就是說每一個政治工作人員都曾經多少受過學術的洗禮，並且繼續不斷地以求學的態度或精神從事政治，以求學養的增加，人格的擴大。政治是學術理想在社會人生的應用，組織和實現。也可以說，政治是學術的由知而行，由理想而事實，由小規模而大規模，由少數人的探討研究到大多數人的身體力行。政治沒有學術作體，就是沒有靈魂的軀殼，學術沒有政治作用，就是少數人文離空疏的玩物。

因爲這種關係，我們可以說，任何建國運動，最後必然是學術建國運動。離開學術而言建國，則國家無異建築在沙上。學術是建立國家的鐵筋水泥，政治上所謂眞正的健康的『法治』，或是儒家所提倡的『禮治』『德治』，本質上皆應當是一種『學治』。『開明的政治』就是『學治的政治』。離開學術而講法治就是急功好利殘民以逞的申韓之術；離開學術而談德治，就是束縛個性不近人情不識時務的迂儒之見；離開學術而談禮治，

就是粉飾太平虛有其表抹煞性靈的繁文縟節與典章制度。

學術既然成爲政治的命脈，所以中國學者有所謂『學統』或『道統』和『政統』或『治統』的分別。（參看王船山讀通鑑論卷十三）。各人貢獻其孤忠以維繫他自己所隸屬的『統紀』。有時二者不可得兼，深思憂時之士，常肯捨棄『政統』的延續，以求『學統』『道統』的不墜。譬如孔子最初也未嘗不想作一番武王周公的政治事業，然而時勢已非，他就退而删詩書定禮樂，著春秋，以延續學統道統擔負『素王』的工作。顧亭林說：『天下興亡，匹夫有責』，他眞正的意思是說，一朝一姓的興亡或統治者的興亡是食一朝一姓之俸祿的當政者的責任；而有關天下的興亡，亦即學統道統的興亡，人人都有責任。他這種思想，當明朝滅亡，滿人入主中原的時候，特別有其苦心與用意。和他同時代的王船山，以民族的命脈，學統的維繫自命，因此有同樣的抱負。王船山說：『天下不可一日廢者，道也。天下廢之，而存之者在我，故君子一日不可廢者，學也。……一日行之習之而天地之心昭垂於一日，一人聞之信之，而人禽之辨立達於一人。』（見讀通鑑論卷九，下同。）足見在一切政治改革，甚至於在種族復興沒有希望的時候，眞正的學者，還要苦心孤詣，擔負起延續學統道統的責任，所以王船山又說：『當天下紛崩，人心晦否之日』負延續道統學統的使命就是『獨握天樞，以爭剝復』的偉業。從學統道統的重要以及其與政統的關係看來，我們就可以知道，政府尊重學術，就是培養國家的元氣，學者自己尊重學術，就是小之尊重個人的人格，大之培養天下的命脈。

（四）

學術之獨立自由，不惟使學術成爲學術，亦且使政治成爲政治。因爲沒有獨立自由的學術來支持政治，則政治亦必陷於貪亂枯朽，不成其爲政治了。所以爭取學術的獨立與自由，不惟是學者的責任，而尊重學術的獨立與自由，亦即是政治家的責任了。一個學者求學術的獨立與自由，有時誠應潔身自好，避免與政治發生關係。特別避免爲奸雄霸主所利用，而陷於揚雄蔡邕的命運。故有時學者必須超出政治方能保持學術的獨立與自

由。但須知獨立自由和『脫節』根本是兩回事，求學術的獨立自由可，求學術和政治根本脫節就不可。學術和政治不但須彼此獨立自由，還須彼此分工合作，就好像許多獨立自由的公民，分工合作，形成一個健全的近代社會。假如學術和政治脫了節，就好像原始時代老死不相往來的小國寡民，不能收分工合作團結一致的效果。這樣，決不能產生近代的學術，也不能產生近代的政治。

學術界常常有一些人，逃避政治，視政治爲畏途，視爲政治爲污濁，惟恐怕政治妨礙了學術的清高。這種態度足使學術無法貢獻於政治，政治不能得學術的補益，因而政治愈陷於腐敗，學術愈趨於枯寂。這種與政治絕緣的學術，在過去的中國，頗佔勢力，如像乾嘉時代的考證，不過是盛世的點綴，南北朝的玄談，也不過是末世學人的麻醉劑。無補於治道，也無補於世道。這種學術，表面上好像是超政治而自由獨立，實際上並沒有達到眞正自由獨立的境界。眞正的學術自由獨立，應當是『磨而不磷，涅而不緇』。學術到了這一種程度，纔就能夠影響支配政治社會，不怕政治社會沾污了牠的高潔。假如我們認考據玄談爲學術獨立自由的圭臬，那麼去眞正的思想自由學術獨立就太遠了。最奇怪者就是有許多人，他們所操的學術，儘管與政治絕緣，與社會民生兩不相干，然而他們的生活，卻並不與政治絕緣。他們爲爭權奪利的功名之念所驅使，一樣也可以憑個人私智和申韓之術，去作不擇手段的政治活動。反之，如孔子孟子顧亭林王船山等人，他們的學術維繫政治命脈，民族的興衰，然而他們的生活卻是超出政治，高潔無瑕的。

學者維持學術的尊嚴，須在學術創造的自身上努力；而不在放任乖僻的性情，抱虛驕的態度。輕蔑政治，笑傲王侯，本來是文人習氣。許多人都誤以爲這種習氣，就是維持學術尊嚴的正當態度。我並不是說學術本身的價值不如政治，我也不是說學者尊嚴神聖的使命，超世絕俗的造詣，沒有足以睥睨一切笑傲王侯的地方。我的意思是說，學者表面上絕不可顯露出笑傲王侯輕蔑政治的虛驕態度，因爲這只足以表示乖僻任性帶有酸腐意味的文人的壞習氣，而不足以代表純正的學者態度，如像陶淵明『不爲五斗米向鄉里小兒折腰』。普通都引爲輕蔑政治的美談。其實陶淵明辭官歸田另有他的苦衷。那時他看見晉室將亡，劉裕將篡，他不願意作二臣，

他實有『不可仕，不忍仕』之苦衷，而並沒有根本輕蔑政治助長文人傲氣之意。（這是採取王船山獨到的看法，見讀通鑑論卷十五）。杜工部詩：『本無軒冕志，不是傲當時』，王右丞詩『古人非傲吏，自闕經時務』，足見中國正統的大詩人，深知各人的志趣能力每有不同，詩人天才與政治天才有別，自己解釋自己對於政治，並沒有取虛驕輕蔑的態度。又如周濂溪不卑小官，然而這並不損害他『胸懷洒落光風霽月』的高潔風度。

輕蔑政治的文人習氣，既然為詩人高士所不取，所以現代的人更不能夠襲取這種態度，作為保持學術自由獨立的護身符。而且輕蔑政治比反對政治還要壞。政府措施如有失當，你儘可批評，貪吏的行為，你可加以攻擊，奸賊的黑幕，你不妨去揭穿，你均不失為一個正直勇敢的公民。現在那些有輕蔑政治習氣的人，對於一般從事政治的人，尖酸刻薄，嘲笑譏諷，而對於貪官污吏巨奸大慾，反而取幽默寬容的態度。像這樣態度，於學術的前途，國家的前途，恐怕兩皆有害而無利。這種脫離政治輕蔑政治以求學術自由獨立的傳統風氣，在學術上是不健康的空氣，在政治上，也不易走上近代民主政治的道路。

好在自從新文化運動以來，在中國大學教育方面，總算稍稍培植了一點近代學術自由獨立的基礎：一般學人，知道求學不是作官的手段，學術有學術自身的使命與尊嚴。因為學術有了獨立自由的自覺，對於中國政治改進，也產生良好影響。在初期新文化運動的時代，學術界的人士，完全站在學術自由獨立的立場，反對當時污濁的政治，反對當時賣國政府，不與舊官僚合作，不與舊軍閥妥協。因此學術界多少保留了一片乾淨土，影響許多前進青年的思想，培養國家文化上一點命脈。學術界這種獨立自由的態度，可以說是為腐朽殘暴的北洋軍閥作了釜底抽薪的反抗，使他們不能羅致有力的新進份子，去支持陳舊腐敗的局面；間接有助於國民革命軍北伐的成功。此後政治雖然有不少紛亂，學術的自由獨立，仍然保持相當的水準，但是學術界的人士，對於統一尚未真正成功的國民政府，態度似乎不能一致，冷淡，超脫，不理會是學術界當時普遍的現象。到了七七事變，抗戰建國的國策確定以後，學術界的人士，也就進而對政府取盡量輔助貢獻的態度　政府對於學術界也取

諮詢尊重的態度，我們希望我們中國漸漸有自由獨立的政府，來尊重自由獨立的學術，同時也漸漸有自由獨立的學術，來貢獻於自由獨立的政府了。

興趣的發生，大都是隨着人對於價值的認識為轉移的。興趣之所趨，即價值之所在。價值所在的地方，也就是足以引起人的興趣的地方。假如你認為一件事體，毫無意義與價值，則你決不會對那件事體發生興趣。固然，有時興趣與價值是相左的。極有價值之物（如高深學術），不會引起衆人的興趣。有時毫無價值甚或很壞的事物（如吸鴉片煙賭博），會引起許多人很濃厚的興趣。不過就大體說來，我認為價值與興趣永遠是平行一致的。偉大價值，必能引起人偉大的興趣。永久價值，必能引起人悠永的興趣。低級價值，必能引起人低級的興趣。眞正絕對沒有價值之物，終久會被淘汰，不會長吸引世人的興趣。

假如對於凡是健康的心靈，都感覺興趣的有價值之物，如屬於眞方面的學術，美方面的藝術，善方面的道德等，漫不感覺興趣。這個人算是患了「價值盲」（Value-Blind）的病，精神上某方面有了病態，一如患了「色盲」（Color-Blind）的人，看不見衆人都能識別的某種顏色一樣，生理上視覺方面有了病態。

世間有價值的事物，眞是無有窮盡，美不勝收，許多人，因有多方面的興趣，於是陷於博雜而不專精。一個人假如對於凡有價值的事物，都要感覺興趣，那無異於逛烟花世界八百貨商店，令人頭暈目眩，不知何所適從，抑且疲於奔命。這就會因「嗜欲深」而致「天機淺」。然而有許多正當普遍的價值，有如清茶淡飯，為日常生活所不可缺，只要心靈健康，沒有「障蔽」（Complex）的人，沒有對它不會感覺興趣的。對這些價值感覺興趣並不是私欲的放任，而正是人性天機的活潑流露，不惟不致使人頭暈目眩，而且可以增進人的官感，啓導人的心思，鍛鍊、的品格。這類的興趣，是應加以利導培養，而決不可加以阻礙的。政治興趣無疑的應列入這類正常普遍健康的興趣之中，而須加以培養利導的。

對於治理公共的事體的興趣，就是我所謂政治興趣。認為治理公共的事體有價值，而欣然願意去研究，討

論，過問，參加，就是有政治興趣。這裏須得特別注重的，政治興趣既是治理公共事體的興趣，則對於政治有興趣，與對於世俗一般人所謂做官有興趣，應大有分別。對於政治有興趣的人，也許從政作官，但普通公民及自由職業者，也可以對政治有濃厚興趣。而少數作「官」的人，也許志在謀一家一身的溫飽，在求個人的權利，他的興趣是為私的，而不是為公的，是為個人切身的事體，而不是為治理公共的事體，而且有少數作官的人，只知道逢迎某一權貴，為某一權貴而奔走，他終身投入於宦海升沈之中，只有個人的得志與失意，他卻不能算是有超出個人利害的客觀的政治興趣。

在這種情形下，一般平民，自然更是不識不知順帝之則，只知個人身家之事，而不知公共事體為何物了。如是在下者由於愚昧，對公共事體無有認識，因而不能發揮其政治興趣。而在上的許多官僚政客，由於自私，假公以濟私，不惟自己缺乏真純的政治興趣，且反足以汩喪他人的政治興趣。似此正常的政治興趣，不能培養起來，國家不能成為近代的國家，政治亦決不能走上民主政治的正路。

政治的興趣可試分為超然的政治興趣，與介入的政治興趣兩種：具有介入的政治興趣的人，他願獻身於公共事業過一個純正的政治生涯。一如藝術家之獻身於藝術，科學家之獻身於科學，作其終身鞠躬盡瘁的生涯一樣。一個人之願意直接參加政治獻身政治，具有此處所謂介入的政治興趣，其原因大要不外：(一)懷才求售，施展抱負。他具有治理公共事體的才能，或具有治理公共事體的理想，欲思上政治舞台，一顯身手，以求實現其理想。(二)報答知己，所謂「士為知己者死」，和陸放翁所謂「古來賢達士，初亦願躬耕，意氣或感激，邂逅成功名」，皆是由於受了師友的援引，而參加政治。這或因激於俠義之情，或因篤於友誼而放棄隱逸，獻身政治，雖不盡合於民主政治家風度，但因究屬有道義之感，而非基於私利之心，亦可算作正常的政治興趣。(三)實現本性，蓋因人是社會的動物，他有仁民愛物，為公家服務的本性。他獻身政治，乃所以成己成物，盡己性，盡物性。

此處所說的介入的政治興趣，乃古今中外政治家所共有之興趣，盡人皆知，無待煩言。惟最為人所不注

意，最須加以闡明，且爲實行民主政治所最宜培養提倡者，乃是我所謂「超然的政治興趣」。直接參加政治，爭取政權，有利祿的引誘，熱中之徒，奔競之人，比比皆是。故介入的政治興趣，即不加如何提倡鼓舞，亦可油然興起，但貴在加以教育監督訓練，使導參加政治之興趣於正軌。但要想培養並導引人民的超然的政治興趣，卻是難事。

所謂超然的政治興趣，即是指一般的公民及自由職業的人，無政治野心，且不以從政服官爲業，但對於政治卻表現一種純正的興趣。一方面，他不在其位，管理政治不是他業務內之事，處於「旁觀者清」的地位。一方面他是國民一份子，他亦有其政治上的權利與義務，政治的隆污得失，與他本人休戚相關，他有他本分內的關切。他擁護某一執政當局，並非由於私恩，或由於他是他的私人。他反對某一執政者，亦非有何私怨。完全視他的政見政策是否爲他所贊成？道德文章是否爲他所欽佩？施政效果是否令他滿意？他對於政治人物的興趣，有點近似觀衆之於舞台上的演員。他對於政局得失的批評和反應，有似觀衆對於劇情的感想與關心。他對政治的確感到真切的興趣，然而他的政治興趣卻又是相當超然的。他對於政治的觀察，意見，批評，就是逐漸形成健全輿論的成分。這種政治興趣，其出於人的本心，基於人的本性，其普遍性與必然性，簡直與人皆有之的是非之心，或羞惡之心相同。這種人皆有之的共同的興趣，若受阻礙壅塞，不得暢遂，則政治必然會沒有生氣，公共的事業，必不能發達，亦必不能走上民主政治之途。

阻抑人民的政治興趣，使政治不能走上民主政治的途徑。大約不外下列幾個原因：第一，或因政治太腐敗，執政的人太無能，使政治成爲藏污納污之所，大家厭惡政治如惡惡臭，避之惟恐不遠。第二，或因政治爲少數人所獨佔，所包辦，當局鉗制輿論不許他人置喙過問。第三，或因失意的政客，懷有酸葡萄的心理，故意對政治表示厭倦。或唸佛以示消極，或吟詩以示清高。或暗中勾結，陰謀反叛，不用公開合法的手段，以奪取政權。換言之，在野者不能循正軌發揮其政治興趣，以監督政府，亦是使人對政治失其應有興趣之一因。但以上三點，都只是表面上的原因。使人民的政治興趣不得正當發揮的根本原因，第一是愚昧，第二是缺乏培養政

治興趣的組織。所謂愚昧，是指人民的知識程度不夠，昧於個人與國家的關係，對於公共事體，無論對內政外交軍事財政經濟各方面，皆缺乏知識。政府亦不儘量公開政情，盡宣傳曉喻之責，破除人民對於政治之愚昧無知。興趣生於認識知解，人民對於政治既然無識無知，當然不會發生興趣。所謂缺乏培養政治興趣的組織，當然是指缺乏代表民意的機構，健全的輿論機關，研究政治各方面的教育學術團體，和訓練政治能力，培養政治人才的良好學校等。

知道了阻滯壅塞政治興趣的原因所在，則如何培養政治興趣當可不言而喻了。如加強政治教育，開放言論，設立民意機構，公開政情，鼓勵各種合法的政治社團之組織等，自不待言。此外我個人尚有一小小的建議。人民服兵役法已在施行，義務勞動法已於三十二年十二月間頒佈 只要辦理得當，皆可謂法良意美。為培養政治興趣起見，政府不妨試行一種「服政役法」。使受過高等教育的青年盡義務，在相當時間中去「服政役」，去參加管理公共的事體。在政府方面，旨在給服政役者以政治訓練，在服政役者，個人亦可貢獻其智能以服務於政治工作。寓提高政治興趣，培植政治人才於服政役之中。

總之，良好的政府，一定是足以培養人民的政治興趣的政府。偉大的政治家，一定是足以鼓舞人民的政治興趣的導師。人民對於政治有興趣，表示人民願意貢獻其力量於政府。政府能夠培養人民的政治興趣，表示政府能夠吸引人民的向心力。

中國多年來內政外交的病根，就在缺乏一個可以集中力量，統一人心，指定趨向，可以實施有效，使全國國民皆可熱烈參加工作的國策。而中國國民黨臨時全國代表大會，卻正式公布了這樣偉大的中心國策。這國策就是「抗戰建國」。抗戰建國就是中華民國當今集中力量，統一人心，指定趨向的中心國策或國是。這國策不是空言，不是理想。它是已經在實施着，而且已經實施得有效可驗。在這偉大的國策指導之下，全國國民已經熱烈奮發地參與着，或正在準備參與着。這個國策從遠看可以說是積民國成立以來二三十年的經驗與教訓，從近看可以說是積盧溝橋事變以來幾個月堅苦支持，死中求活，敗中求勝的經驗與教訓而逐漸形成的至當無疑的國策。

中國過去許多年皆執迷於「武力建國」的政策下，歷屆政府當局皆欲以武力來執行建國大業。但武力建國實即「內戰建國」。內戰建國實無異於內戰亡國。自淞滬抗戰以及喜峯口南口抗戰之後，我們徘徊於「一面交涉，一面抵抗」的政策之下。但交涉無要領，抵抗無決心，無全盤計劃。在這焦灼煩悶的期間，舉國上下漸有了新覺悟。幾年來在　蔣委員長堅苦卓絕的領導之下，確立了自力更生的國防建設，經濟建設，統一團結的和平建國的政策。有了自力更生，和平建國的準備，有了長期抗戰的決心，有了舉國一致擁戴的領袖，有了長期與敵軍周旋的陣地戰游擊戰運動戰的經驗，我們才邁步踏上了抗戰建國的大路。亦即一面抗戰，一面建國，一面建國，一面抗戰；「抗戰勝利之日，即建國大業完成之日，亦即中國自由平等之日」（臨全代會宣言）的大路。

我說抗戰建國是條大路，因爲世界歷史昭示我們，對外抗戰實爲任何一個內部分裂的國家，建立成爲自由獨立統一的近代國家，任何被壓迫的民族，打倒異族的侵陵，發皇光大復興起來，所必經的途徑。在古代紀元

前五世紀時，希臘民族的奮起，戰勝了破壞人類文化的侵略者波斯帝國，建立了文物學藝光明燦爛的希臘。在近代，十九世紀初年，散漫的普魯士各邦，被拿破侖軍隊侵佔，即在幾年之後的解放戰爭裏，終於擺脫了拿破侖的羈絆，奠定了統一的近代德意志的基礎。至於十八世紀末，華盛頓領導的美國獨立戰爭，十九世紀中，意大利三傑之反抗法國的壓迫統一地理名詞的意大利的建國運動，無一不是因為對外抗戰的勝利而建立起獨立自由的近代國家。而當十八世紀初年，俄國大彼得領導之下，在二十一年的長期北歐大戰爭裏，一面對當時的霸國瑞典抗戰，一面實行內部經濟軍事政治教育各方面的改革與建設，終於永遠推翻了島國瑞典在大陸上的霸權，而建立起新俄羅斯帝國，尤足以資我們抗戰建國推翻島國日本稱霸東亞大陸的借鑑。這些抗戰建國的先例，足以證明我國之不得不走上抗戰建國的大道，乃是歷史的必然的命運。是的，抗戰建國是我們當前的國策，是歷史的命運，也是民族復興的契機。

在這偉大的，中國全部歷史上開新紀元的抗戰建國運動中，我更願進一解，貢獻一點學術建國的意見。真正講來，以軍備薄弱的中國，對軍力雄厚，世界第一等強國的日本抗戰，若果中國能獲最後勝利的話，那必因除以軍事的抗戰，經濟的抗戰，有以制勝外，又能於精神的抗戰，道德的抗戰，文化學術的抗戰各方面，我們都有以勝過日本的地方。或必須我們主持軍事，運用經濟，有了深厚偉大的精神力量，足以勝過日本的地方。就道德抗戰言，日本已是整個失敗，已成了正義人道的公敵，國際公法的罪犯。就精神抗戰言，日本的重心，士氣，民意均不振奮。武士道的精神已不復存。日俄戰爭時之內外一致，同仇敵愾，更不可見。就文化學術言，除了崇奉武力及與武力有關之科學技術外，我們看不出日本文化的創進與發揚。日本學術界對人民生活，國家政策並不居領導地位。日本侵略行為只暴露出日本人模仿西洋文明之流弊與不消化。以文化學術在世界上列於第三等國的日本，政治軍事一躍而居一等強國之列。先天不足，本末倒置，實為日本的根本危機。蓋學術文化的一等國，政治軍事雖似遭挫折，終必復興。譬如德國在歐戰後，政治軍力，雖一落千丈，但學術文化仍居 等國地位，故終將復興為第一等強國。因學術文化，所以培植精神自由的基礎。一個精神自由的民

族，軍事政治方面必不會久居人下，而學術文化居二三等國地位，政治軍備卻爲一等強國的國家，有如無源之水，無本之木。若不急從文化學術方面作固本浚源工夫，以期對於人類文化，世界和平，有所貢獻，終將自取覆亡，此乃勢理之必然。歷史上以武力橫行一時而學術文化缺乏根基的民族，終至一蹶不復振的例證甚多。

老實說，中國百年來之受異族侵陵，國勢不振，根本原因還由於學術文化不如人。而中國之所以復興建國的展望，亦因中華民族是有文化敎養，學術陶養的民族，以數千年深厚的文化基礎，與外來文化接觸，反可引起新生機，逐漸繁榮滋長。近數十年來，虛心努力，學習西洋新學術，接受西洋近代化的結果，我們整個民族已再生了，覺悟了，有精神自由的要求了，已決非任何機械的武力，外來的統治所能屈服了。所以我們現在的抗戰建國運動，乃是有深厚的精神背景，普遍的學術文化基礎的抗戰建國運動，不是義和團式不學無術的抗戰，不是袁世凱式的不學無術的建國。由此看來，我們抗戰之眞正最後勝利，必是文化學術的勝利。我們眞正完成的建國，必是建築在對於新文化新學術各方面各部門的研究，把握，創造，發展，應用上。換言之，必應是學術的建國。必是要在世界文化學術上取得一等國的地位，我們在政治上建立一自由平等獨立的一等國的企圖，總算是有堅實永久的基礎。

我願意提出「學術治國」或「學治」的觀念以代替迷信的武力，軍權高於一切的「力治」主義。蓋「知識卽權力」乃英哲培根的名言。故出於學術上的眞理與知識的「學治」，卽是最眞實有效的力治。但須知我們此次抗戰建國，並不是武力建國。我們雖提倡軍事第一，勝利第一，軍令統一，和一切建設以抗戰爲中心。但我們並不崇拜武力，乃正是要摧毀那迷信武力的日閥的迷夢。我們是爲正義人道而戰，爲自由平等而戰，爲生存獨立而戰。我們的武力是建築在全體同胞的精神力，義憤力，和積年來培養的文化學術之上的。我們反抗的對象，是日閥的私慾衝動力，機械技術力，和數十萬被驅作戰的日軍的神符和千人針的迷信力。中國對日抗戰的最後勝利，將是「學治」戰勝「力治」的有力保證。

我願意提出「學治」來代替申韓式的急功好利富國強兵的法治。申韓式的法治實卽厲行嚴刑峻罰，剝削人

民的苛政。乃是貫徹力治或武力征服的工具。日閥之總動員法案，以及其他強迫人民稅捐，驅逐人民上前線馬死的苛虐法令，就是此種殘民以逞的舊式法治。眞正的法治必係基於學術。希臘的法典多出於大哲之手。羅馬法最稱完善，因受當時盛行崇奉理性之斯多噶派哲學之影響。近代民治國家之法令，大都建築在「人民自己立法，自己遵守」的根本原則上，以爲人民謀幸福，保權利。換言之，近代國家法令之所以有效，乃因出於人民理智所贊許，感情所愛護，意志所願服從，而非出於獨裁者個人意志的強制。故中國對日抗戰之能否成功，就看我們是否能建立一學術基礎，民治本位的新法治國家，以抵抗那殘民以逞，以法律作武力的工具的舊法治國家。

我願提出「學治」以補充德治主義。德治是中國幾千年來的基本政治觀念。司馬光全部資治通鑑所指示的歷史哲學，或普遍的足以資政治上借鑑的教訓，可以用「有德者興，失德者亡」八字括之。最近孫中山先生所提出來以與帝國主義的霸道對立的王道，也就是近代化的德治主義。但須知蘇格拉底所昭示的「道德即知識」之說，乃是在西洋思想史上使道德與學術攜手並進的指針。中山先生知難行易之說，其實亦包含有學術上之知識較困難，道德上的實行較容易的意思。故道德基於學術，眞道德出於眞學術。道德必賴學術去培養，行爲必須以眞理爲指導。所以德治必須以學治爲基礎。德治與學治之相輔關係，有似中山先生所分別之權與能之相輔關係。德治者有權，學治者有能。德治如劉玄德之寬仁大度，學治如諸葛孔明之足智多謀。離開學治而講德治，縱不鬧宋襄公戰敗於泓的笑話，也難免霍子孟不無學術的剛愎。日本軍閥也在談德治談王道，在僞滿境內他們也提倡讀經尊孔，侵略我國土蹂躪我人民的獸軍，他們也自稱爲推行仁政維持東亞和平的皇軍。我們要以眞理與學術作基礎的眞德治，來打倒日閥的詭辯無恥的冒牌的假德治。永遠使他們不敢褻瀆我國孔孟相傳下來的德治，王道，仁政等名詞的尊嚴。

學術是建國的鐵筋水泥，任何開明的政治必是基於學術的政治。一個民族的復興，即是那一民族學術文化的復興。一個國家的建國，本質上必是一個創進的學術文化的建國。抗戰不忘學術，庶不僅是五分鐘熱血的抗

戰，而是理智支持情感，學術鍛鍊意志的長期抗戰。學術不忘抗戰，庶不致是死氣沉沉的學術，而是擔負民族使命，建立自由國家，洋溢着精神力量的學術。「要以戰鬥的精神求學，要以求學的興奮作戰」（蔣先生語）。我們民族生活的各方面，國家建設的各部門，都要厲行學術化（此處所謂學術，即德文的威生夏福 Wissen-schaft，本義爲知識的創造，亦即理智的活動，精神的努力，文化的陶養之意。通常將此字譯爲「科學」，但此字一方面實較一般所謂科學含義稍廣，一方面又較一般所謂科學含義更深）。說具體一點，要力求邏輯的條理化，數學的嚴密化，實驗科學工程學的操作化。任何一件事業，即使開一小工藝，作一小營生，辦一小學校，也要力求有邏輯思考的活動，數學方法的計算，工程實驗的建設，以促成之，發揮之，提高之。使全國各界男女生活，一方面都帶有幾分書生氣味，亦即崇尙眞理尊重學術的愛智氣味；另一方面又都具有鬥士精神，爲民族的獨立自由而鬥爭的精神。這可以說是抗戰建國，也可以說是學術建國。

法治與德治

法律之於政治，猶如文法之於語文，理則之於思想。不合理則或不合邏輯的思想，只是主觀的意見感覺，不成其爲系統條理的思想。沒有文法的語文，決不能正確傳達思想，宣洩情意，卽不成其爲傳久行遠的語言文字。沒有法律的政治，卽是亂政，無治，無有組織，不能團結，未上軌道的政治。

就法律與道德的關係而論，良心或內心制裁是防止作惡的第一道防線，清議，禮教，或社會制裁是防止作惡的第二道防線，刑罰或法律的制裁是防止作惡的第三道防線。這三種制裁雖只是消極的防止作惡，亦所以積極的鼓勵向善。這三種制裁雖有內外羣己精粗之不同，但於維繫人羣道德生活均各有其特殊功能，不可或缺一。若缺少任何一種制裁，其他二種均會連帶受損害。

許多誤解自由的意義，幻想着歸眞返樸，無懷氏葛天氏的烏託邦的思想家，認爲法律是桎梏人性，侵剝自由的枷鎖。他們以爲法令愈多，則狡黠作僞，犯法干禁的人，亦必隨之愈多。他們這類思想，推其極勢非至於主張取消任何法律而歸於無政府，而歸於原始人類的本能生活不可。殊不知從正當的文化發展的眼光看來，法律乃正是發展人性，保障公民自由的一種具體機構，且是維持公共生活和社會秩序的客觀規律。公民犯法，祗要政府能執法以繩，並無損法律的眞價，亦無妨社會秩序。而且對於這被法律制裁的公民，也是一種訓練，一種教育。如執法者不以道德自揆，法官舞文枉法，立法者作奸遂私，雖足以動搖法律施行的效準，但亦正所以摧殘政府的命脈。因爲亂法枉法的政府，卽是無政府，其亂亡可立待。故眞正穩定的政權，必永遠在能厲行嚴明的法令的執政者手裏。蓋人民爭權作亂，相殘相食，無法律以統治之，固不成其爲政治。有法律而立法者或執法者枉法亂紀，則此種假法治亦卽等於無法律無政府，亦不成其爲政治。故眞正的法治，必以法律的客觀性與有效性爲根本條件。所謂客觀性，指法律之爲維持公衆秩序和公平之客觀準則而言。所謂有效性，指立法者

與執法者之以人格爲法律之後盾，認眞施行法律，愛護法律，尊重法律，使有效準而言。二者缺一，不得謂爲法治。故法治的本質，不惟與人治（立法者執法者）不衝突，而且必以人治爲先決條件。法治的界說，即包含人治在內。離開人力的治理，則法律無法推動，所謂「徒法不足以自行」。故世人誤認人治與法治爲根本對立，以爲法家重法治，儒家重人治，實不知法治的眞性質的說法。

因建立或推動法治的人或人格之不同，而法治遂亦有不同的類型：其人多才智而乏器識，重功利而蔑德教，則其所推行的法治，便是申韓式的法治。其人以德量爲本，以法律爲用，一切法令設施，目的在求道德的實現，謀人民的福利，則此種法治便可稱爲諸葛式的法治。法令之頒行，不出於執政者在上之強制，而出於人民在下之自願的要求。法律之推動力基於智識程度相當高，公民教育相當普及的人民，或人民的代表，即近代民主式的法治。今試分別申論之：

一，申韓式的法治，亦即基於功利的法治。此一類型的法治的特點爲厲行鐵的紀律，堅強組織，奪取政權，擴充領土，急近功，貪速利，以人民爲實現功利政策的工具；以法律爲貫徹武力征服或強權統制的手段；以獎賞爲引誘人圖功的甘餌；以刑罰爲壓迫人就範的利器。「有功雖疏賤必賞，有過雖近愛必誅」，就是「人君制臣之二柄」（見韓非子）。此類型的法治的長處，在於賞罰信實，紀律嚴明，把握着任何法律所不可缺少之要素。其根本弱點在於只知以武力，強權，功利爲目的，以縱橫權術爲手段，來施行強制的法律。不本於人情，不基於理性，不根於道德禮樂文化學術之正常。法家的人甚至鼓勵父殺其子，兄殺其弟，以立威信而圖功名。又如商鞅之徙木立信等武斷的事，均同時犯了不近人情，不合理性，不重道德的弊病。徒恃威迫利誘以作執行法令的嚴酷手段。此種法治有時雖可收富強的速效，但上養成專制的霸主，中養成殘忍的酷吏，下養成敢怒不敢言的順民，或激起揭竿而起的革命。

二，諸葛式的法治，亦基於道德的法治。史稱諸葛武侯治蜀以嚴。所謂「嚴」並不是苛虐殘酷的意思，乃含有嚴立法度，整飭紀綱的意思。父教子以嚴，上治下以嚴，嚴即表示執法令者對於遵法令者有一種親切的關

切，故欲施以嚴格的教育與訓練。治之嚴正所以表示愛之切。又如諸葛之揮淚斬馬謖，並料理馬之後事一事看來，足見他對行軍的法令，朋友的情誼，雙方顧全，而與殘酷不近人情的申韓式的法治迥不相同。至於諸葛出師表中有幾句名語：「陟罰臧否，不宜異同。若有作奸犯科，及爲忠善者，宜付有司，論其刑賞，以昭平明之治。不宜偏私，使內外異法也。」尤其是代表道德的法治最精要的宣言。一方面信賞罰，嚴紀律，兼有申韓之長，一方面要去偏私，以求達到公平開明的政治。其有爲國爲民的忠忱，而無急功好利的野心。陳壽稱：「諸葛亮之相國也，撫百姓，示儀軌。約官職，從權利。開誠心，布公道。盡忠益時者，雖仇必賞。犯法怠慢者，雖親必罰。服罪輸情者，雖重必釋。游詞巧飾者，雖輕必戮。善無微而不賞，惡無纖而不貶。刑政雖峻而無怨，以其用心平而勸戒明也。」這可很道出了諸葛式法治的特點，充滿了儒者的仁德，與申韓之術，根本不同，絕不可混爲一談。至於他甯靜淡泊，「苟全性命於亂世，不求聞達於諸侯」的風度，更與那以才智干時君而獵取功名富貴的名法之士根本殊科。宋儒稱諸葛孔明有儒者氣象，觀此益信。近世西洋政治思想家有倡仁惠的干涉或開明的專制之說者，其意亦在以人民公意或共善爲準，去干涉甚至或強制人民的行爲，目的在加速社會進步，「強迫人民自由」。他們指出「人民公意」與「人民全體的意志」之不同。所謂全體意志，乃全體人民意見之雜湊體，重量不重質，往往意見浮囂，矛盾錯誤，拘近摺，無遠圖。而人民公意則就意志之質言，而不就量言，乃爲人民真幸福打算應當如此之理想意志。亦即人民的真正意志，出於先知先覺的大政治家的遠見與卓識，而非出於全體人民之意見。我認爲這種強迫人民自由的法治，亦應屬於諸葛式的法治一類型。此類型的法治亦可稱爲道德的法治。其實行須具下列二條件：一，人民知識程度尙低，不能實行普遍民治。二，政府賢明，有德高望重，識遠謀深的政治領袖，以執行教育，訓練，組織民衆之責。

三，近代民主式的法治，亦即基於學術的法治。此類型的法治之產生，可以說是由於文化學術的提高、政治教育的普及，自由思想的發達，人民個性的伸展，亦可以說是前一類型諸葛式的法治之自上而下，教導民德，啓迪民智之應有的發展和必然的產物。而此一類型的法制，乃是自下而上，以「人民自己立法，自己遵守」

為原則。政府非教育人民的導師，而是執行人民意志的公僕。人民既是政府訓練出來的健全公民，故政府亦自願限制其權限，歸還政權給人民。政府既是人民公共選出來的代理者，人民相信政府，亦自願賦與政府充分權力，俾內政外交許多興革的事業，可以有效率的進行無阻。在此類型的法治之下，一件重要法案的成立，都是經過學者專家的精密研究，然後提出於人民代議機關，質問解釋，反復辯爭，正式通過後方可有效。有時一件舊法令的取消，或新法令的建立，每每經過在野的政治家或改革家多年的奔走呼號，國內輿論的鼓吹響應，和許多公民的一再聯名請願，甚或流血鬥爭，方告成功。像這種審慎的經過學術的研討，道德的奮鬪，方艱難締造而成的法律，乃是人民的自由和權利所託命的契約，公共幸福的神聖保障。得之難，失之自不易。像這樣的法律，人民當然自願竭盡忠誠以服從之，犧牲一切以愛護之。因為服從法律即是尊重自己的自由，愛護法律即是維持自己的權利。

對於三種類型的法治有了明晰的觀念，尚有須得切戒者二事：第一，每一類型的法治各自成一整套，為政者須切戒將各類型錯亂混雜。第二，由申韓式的基於功利的法治，進展為諸葛式的基於道德的法治，再由道德的法治進展為基於學術的民主式的法治，乃法治之發展必然的階段，理則上下不容許顛倒。所以為政者切戒開倒車或倒行逆施。譬如王安石以學問文章及政治家風範論，皆可比擬諸葛，但他推行新法的手段，和他圖近功速效的迫切，卻又雜採申韓之術。所以王安石變法的失敗，就可為將第一第二類型的法治夾雜錯亂的鑑戒。又如日本明治維新，本因採取第二類型的法治，開明專制，卓著成效。但日本卻始終未走上第三類型的民主式的法治的路。而近年來軍閥專政，摧殘僅有一線的民主式的法治，反而倒退到申韓式的法治，厲行嚴刑峻罰，剝削人民的苛政，以求貫徹武力的征服。像日本以及其他法西斯國家這種違反法治進展的自然程序，向後開倒車的措施，終將歸於失敗。自在切戒之列。

根據上面關於法治類型的討論，我們還可以破除一般人認儒家重德治反對法治的錯誤觀念。由孔子之「刑罰不中，則民無所措手足」，由孟子之慨嘆乎「上無道揆，下無法守」，和「徒善不足以為政，徒法不足以

自行」的話看來，則顯見得孔孟並不一味抹殺法治，不過認為法治須推本於道德禮樂和正名工夫罷了。宋儒如周濂溪以善斷刑獄，以去就與枉法者力爭著稱。而朱子論政尤重法紀，力主對當時之寬縱無統紀，須「嚴之以嚴正」，謂「政事須有綱紀文章，關防禁約，截然而不可犯。」又說「為政必須有規矩，使姦民猾吏不得行其私。」由此愈見真正的儒家，不惟不反對法治，甚且提倡法治，提倡諸葛一類型的法治。換言之，儒家與申韓的衝突，不是單純的德治與法治的衝突，而是基於道德禮樂的法治與功利權術的法治的衝突。亦可說是較高一類型的法治，與較低級的另一類型的法治的衝突。我們以後必須確切認識，必基於道德學術的法治，纔是人類文化中正統的真正的法治。那基於權術功利一類型的法治，只是法治未上軌道時一個抽象的階段，絕不能代表法治的本質，概括法治的全體。

對於法治的性質和類型，既已明瞭，則現時中國對於法治所應取的途徑，可不煩言而決：第一，訓政時期應該施行諸葛式的法治，政府應當負起教育，訓練，組織人民的責任，強迫人民自由。如是，庶第二到了憲政時期，我們即可達到基於學術的近代民主式的法治。人人皆應切實了悉諸葛式的基於道德的法治，與申韓式的法治，或法西斯的獨裁，有截然不同的界限。人民不可因政府之權力集中，而誤會政府為法西斯化，獨裁化，而妄加反抗。政府亦應自覺其促進人民自由，實現憲政，達到近代民主式的法治的神聖使命，不可濫用職權，不必模仿法西斯的獨裁。總之，無論政府與人民，都要認識國家法紀的莊嚴與神聖，不僅個人自由權利之所繫，而且是國家民族的治亂安危之所託，應當用最大的努力與決心去建立國家的法紀。如是庶中國多年來在民權主義下，在灌輸西洋民治思想的努力下所培養的一點法治根苗，自有發榮滋長之望，而我們偉大的抗戰建國事業，亦可有堅實不拔的基礎。

經濟與道德

凡是注重國計民生——經濟，同時又關心世道人心——道德的人，總難免不為「經濟與道德的關係究竟怎樣」？一問題所縈擾。再加以一方面我們時常聽見經濟繁榮的中心即是罪惡的淵藪，或經濟生活愈進步則道德生活愈退步的論調；另一方面我們又時常聽得有經濟決定一切，只要經濟問題解決，則政治問題，道德問題，文化問題皆可不成問題隨之解決的說法。換言之：一方面有人持「經濟萬惡」說，一方面又有人持「經濟萬能」說。這種常有的矛盾的似是而非的說法，更逼迫着那肯於實際生活上用心思，不為片面的道德名詞或片面的新式口號所蒙蔽的人，不能不細心去考察經濟與道德的關係。

其實經濟與道德的問題乃是一個老問題，中國幾千年前的聖賢對於這問題即曾有過精透開明的見解。現在且讓我們先溫習一下人人所熟知的管子，孔子，孟子對於這問題的名言。

關於注重經濟的話：

管子：衣食足而後禮義興。

孔子：足食足兵，民信之矣。

孟子：苟無恆產，將無恆心。

關於注重道德的話：

管子：禮義廉恥，國之四維，四維不張，國乃滅亡。

孔子：去兵……去食，自古皆有死，民無信不立。

孟子：無恆產而有恆心者，惟士為能。

我們試比較玩味他們這番被貶的渾融的代表典型的中國人的智慧的話，我們便可以看出他們的說法：第

一，雖前後所說，好似自相矛盾，而其實無有矛盾。第二，他們旣不片面注重道德，亦不片面注重經濟。第三，他們也不籠統地，寬泛地說道德與經濟有同等的重要，漫無分別；反之，他們對於經濟與道德之先後，緩急，輕重，高下的關係，確有一定的見解。我們可以總括爲下列三命題：

（一）就立國根本言，道德爲立國的大本。國家的基礎不是建築在武力上，也不是建築在經濟上，而道德才是維繫國家的基礎的命脈。以素持德治禮治的孔孟，有此種見解，自無足怪；而以實行霸道著稱的管仲，也說出這類的話，更特別値得重視。

（二）就施政次第言，須先着手解決經濟或國民生計問題，次及國防問題，次及道德文化問題。論語載孔子適衞時與冉有一段對話，最足以表示此意：「子曰：庶矣哉！冉有曰：旣庶矣，又何加焉？曰：富之。曰：旣富矣，又何加焉？曰：教之。」孟子見梁惠王雖然開口就說「王何必曰利，亦有仁義而已矣。」但一談及施政的程序，他便提出他的「五畝之宅，樹之以桑……」的一套經濟政策，且謂「老者衣帛食肉，黎民不飢不寒」，「養生喪死無憾」爲「王道之始」。足見孔孟施政的方針，一貫的首先着重經濟力的培植。

（三）就道德與經濟的關係言，國民經濟的富足，可以促進一般道德之良好。國民經濟的貧窮，可以引起一般道德的墮落，惟有特別有道德修養的士或君子是例外。

簡言之，他們共同認爲道德爲目的，經濟爲工具，道德爲立國之本，經濟爲治國之用。經濟之富足與否可以影響一般國民道德之良窳，但少數有道德修養之士其操守卻不受經濟的影響。由我們以現代眼光看來，這種見解，可謂最合於常識，最平穩，最妥當，最不偏倚，最無流弊了。

但是他們這種見解雖好，究竟止於是簡單的，含渾的，甚或武斷的見解（Insight）而不是系統的理論或學說。譬如道德何以是立國之本？何以施政次第，須先解決經濟問題？經濟的貧富何以會影響一般人道德的好壞？經濟旣能影響人的道德，是否經濟決定道德？如是，則能決定的經濟豈不是本，而被決定的道德，豈不是用嗎？經濟與道德邏輯上的關係，換言之：經濟與道德必然的，普遍的，永久的關係究竟是怎樣的呢？諸如此

類的問題，上面所引的管子和孔孟的話，均不能給我們以充分的滿意的答覆。現在的時代，人們對於古聖賢的話無有信仰，其實也無須有信仰，所以單是提出古人的嘉言灼見，若無事實的證明，理論的發揮，決不足取信。而且近代凡耳食一點達爾文進化論的人，誰也都知道弱肉強食，優勝劣敗，天然淘汰的說法，誰也都知道有強權無公理，經濟力，機械力，武力是取決勝負的關鍵，誰也不會完全相信道德家「禮義廉恥，國之四維」，或「爲政以德」的說法。

所以我們只好對於古聖賢的遺教暫抱懷疑態度。今試從對人人所公認的關於經濟與道德的一些事實，加以理論的分析着手。關於經濟與道德，有下列四條不可否認的顯明的事實：

(1)經濟富足可以使道德好（所謂衣食足知榮辱，倉廩實知禮節；有恆產即有恆心，即指此項事實。）

(2)經濟貧乏可以使道德好（所謂家貧出孝子，士窮見節義；無恆產而有恆心者，惟士爲能，均指此項事實。）

(3)經濟富足可以使道德壞（所謂飽暖思淫慾，所謂經濟中心即罪惡之淵藪，即指此項事實。）

(4)經濟貧乏可以使道德壞（所謂無恆產即無恆心，小人窮斯濫矣，或飢寒起盜心的俗話，均指此項事實。）

這裏所列各項事實，儘管彼此互相衝突矛盾，但卻無人可以否認這些全是堅實可靠的事實。我們對於這四項事實，第一須同等重視，不可偏重一項事實而大發議論；第二我們必須提出一些可以同時解釋四項事實的公共理論。根據對於上面四項事實的分析，我們可以紬繹出下面幾條理論：

(1)經濟的貧乏與道的好壞間無必然的函數的關係。換言之：經濟富的人不必道德好，經濟貧的人不必道德壞；反之，經濟富的人不必道德壞，經濟貧的人不必道德好。這就是說：我們不能以經濟的貧富作道德的好壞的標準，我們不能說經濟的貧富必能決定道德的好壞。

(2)一個人只是經濟富時道德好，但經濟一旦貧乏，立即爲非作歹，則他當初的道德好決不是眞正的道

德好。

（3）一個人只是經濟貧乏時方挺而走險，有不道德的行爲，以圖免於飢寒，而當年豐時靖的時候，卻是安居樂業的良民，則他的行爲決不是眞正的道德壞。

（4）一個人當他經濟富足時道德好，當他經濟貧乏時道德亦好，方得謂爲有眞道德。所謂貧而無諂，富而無驕；富貴不能淫，貧賤不能移，方是眞道德。富無驕，貧無諂，富不淫，貧不移，乃是眞道德最低限度的要求，並不是只有大聖賢，大丈夫方如此；換句話說：眞正的道德不隨經濟狀況爲轉移，非經濟所能支配。

（5）經濟貧乏時道德壞，經濟富足時道德亦壞，方是眞正的不道德，方是自覺自願的作惡。故此種眞正的惡或眞正的不道德亦不隨經濟狀況爲轉移，亦非經濟所能支配所能決定。我們可以把孔子「上智與下愚不移」的話，改爲「眞善與眞惡的人均非經濟所能移」（但須知眞惡的人，不必是下愚，有時是富有才智，能號召多人，領導多人的人物。）

（6）眞正道德好的人富時可以多作善事，貧時可以少作善事，眞正道德壞的人，富時可多作惡事，貧時可少作惡事；換言之：眞正有道德的人或眞正不道德的人，不惟不受經濟的支配，且反能利用甚或創造。經濟力量以作爲善或爲惡的工具。

總結起來，我們分析事實的結果，認爲在某種意識下，經濟可以決定或支配道德，但爲經濟所決定的道德非眞道德（只爲由經濟充裕而改邪歸正安居樂業的人非眞道德，因經濟困迫，方挺而走險的人非眞不道德。）而眞正的道德或不道德均非經濟所能轉移，所能決定。爲經濟所決定的道德，可隨經濟的改進而改進，可隨經濟問題之解決而解決，因爲其本身即純是經濟問題，而非眞正的道德問題。但眞正的道德既非經濟所能轉移，所能決定，故不隨經濟狀況之改進而改進，亦不隨經濟問題之解決而解決。一個經濟上富足繁榮的社會或國家，可以產生眞正不道德的人，弄得該國家陷於貧困與毀滅（如乾隆時的和坤，與現在帝國主義的財閥與軍

閥)。一個經濟破產民生凋敝的國家，亦可以產生具有眞正道德的人，創造並利用經濟的力量，以達到經濟的復興。決定一個國家的存亡，不在於那些林林總總隨經濟狀況的變遷而轉移的人，而在於那些不隨經濟狀況而轉移，且能支配經濟，利用經濟，創造經濟的有眞正道德的人或眞正不道德的人。一個國家強弱盛衰，即以此兩種人鬪爭之勝敗消長爲準。

且讓我們更進一步從經濟本身的性質去說明何以爲道德所決定的經濟方是眞經濟。從事實看來，天地間沒有純粹的經濟；換言之：沒有與別的東西絕對不發生關係，離一切而獨立的「經濟自身」。這就是說：經濟不能自來(不能自天而降)，不能自去(不能無故自己衰落)，不能自己發達，不能自己活動。惟有有理智的，有善惡觀念的人方能使之來，使之去，使之活動，使之發展。簡言之：經濟是人造的。經濟不是自然的產物，而是人力征服自然的收穫。野生的草木，野生的禽獸，未開發的礦產，未疏濬的河道，未航行的江面海面，均不是經濟。不惟不是經濟，而且有時是「反經濟」。譬如野獸不唯不供人用，且反將噬人；江河不唯不能資灌溉交通，且反將釀成水災阻礙交通。足見自然非經濟，必利用自然方是經濟。但征服自然，利用厚生，乃是人類利用理智的努力和道德的努力所收的效果。近來世界各國爲救濟經濟危機，多提倡所謂「計劃經濟」。我們雖不明瞭「計劃經濟」的專門的意義，但我們敢大胆說一句話，廣義說來，所有的經濟皆是「計劃經濟」。不經過自覺的計劃或經營——不論出自政府或個人——根本就不會有經濟；換言之：就經濟的性質或意義論來，經濟就是爲人力所決定的東西，爲人類的理智和道德的努力，創造而成的東西。由此足見一切經濟或一切金錢，其背後均有道德的觀念和意識的作用在支配它。更足見經濟既是理智的和道德的產物，故即所以代表能產生此經濟的主人公的意志，思想或道德的觀念。經濟既是代表它背後的主人公的意志，思想或道德觀念的工具，故有時一個人的行爲雖表面上好似受經濟的支配，而其實乃是受那經濟背後的主人公的意志的支配。

中國有一句很富於道德意味的格言：「一絲一粟，當思來處不易」。我們亦可以說：任何一點經濟的建設或物質的文明，其來處亦頗不易，亦是辛苦的經營，道德的努力的收穫。如果有任何資財的積聚或增進，不是

出於理智的和道德的努力，則該項資財和物質便終無眞正的經濟價值。試看那承襲巨萬家產的闊公子，他們的財產不惟無補於社會經濟，而且不久即會蕩然無存。又如中國近幾十年來，因剝削，貪汚，投機而致巨富的軍閥官僚奸商，人數當然不少。但因將財產存在外國銀行，反爲外人利用以剝削國人。所以這類的資財，不惟無有經濟價值，反而有害於國計民生。其故無他，即由於這是無道德背景非爲道德所決定的經濟。試反觀歐美的大資本家，其出身微賤而致巨富，與中國的軍閥官僚奸商何嘗不同，但因其能合法律的途徑，用科學的技術，本道德的信心以完成其事業，故其能創造西洋近代燦爛的物質文明，實非偶然。故西洋資本主義最初的興起，亦是由於少數具有經濟天才的豪傑之士（汽車大王亨利福特，有「財政界的拿破崙」之稱。懷特黑教授嘗言，經濟的企業家爲最能發揮偉大的想像力以控制現實的人物。）的自覺的道德的努力。但資本制度積漸而僵化，而機械化，可容受人類意志的自由發揮和自覺的道德努力的成分愈趨愈少，流弊愈益暴露，而內在的矛盾亦愈益尖銳，極少數的資本家憑藉不平的制度，可坐享百萬，而大多數的艱苦努力的勞工階級反被剝奪，被榨取，愈趨於貧困，所以依我們看來，若果勞工階級能夠推翻資本階級而代之的話，那必是前者的道德努力的分量遠勝過後者有以使然。總之，經濟的大權終歸會落在道德努力者手裏的鐵則，決不會變的。

德哲孟斯特保（Munsterberg）著有價值哲學一書，書中指出基於道德的努力而產生的價值，他叫做「倫理的收穫」（Ethical achievements）有三：屬於自然界者爲「實業」，屬於人事界者爲「法律」，屬於內心界者爲「道德」（指自由的人格和內心的修養）。我覺得他這種說法有兩種好處：第一，他指出法律是道德努力的收穫，非道德觀念進步，道德水準提高，不會有昌明的法律。他說：「公民犯法不損法律眞價值，唯無法律，法官枉法，視法律如具文，方損法律眞價。」換言之，若無道德以維繫法律，則法律掃地盡矣。第二，他指出「實業」，即我們此處所謂經濟或物質文明亦是用道德努力以開發自然界的收穫。法律既是道德的收穫，故中國一般所謂法治德治之爭，可得調解；實業經濟既是道德的產物，則中國一般人所謂精神文明物質文明之爭，亦得一調解的途徑。道德與法律問題，不在本文範圍以內，茲可不論。本篇之主旨即在發揮經濟或實業乃道德

的收穫的說法。

末了，我要引費希德（Fichte）告德意志國民演講中的一段話來結束：

「我們現在是失敗了，但是我們是否要受人輕視，究竟除了別的損失之外，我們是否還要損失我們的人格，這就全看我們自己的努力如何了！軍械的鬬爭已經結束了，但是新的理性的戰鬬與人格的戰鬬，卻正在開端呢！」

我們現在也同樣可以說：

自從鴉片戰爭以來，我們與帝國主義的武力的鬬爭已經屢次大敗了！自從五口通商門戶開放以來，我們與帝國主義的經濟的鬬爭，又歷年失敗了！但是我們是否要失掉我們的人格，是否要自己摧毀我們最後的一道防線，——卽道德戰鬬，人格戰鬬的防線，這就全看我們自己的努力如何了！

物質與思想（上）

作者根本認爲在今日的中國——抗戰建國的中國，厲行現代化實爲首要的急務。而「現代化」的含義，我們又嫌一般人說得太狹隘了一點。一般人所了解的現代化差不多就是實業化，工業化甚或機械化的意思。也有少數人在那裏談行政機構現代化的。似乎已經稍微擴充了一些現代化的意義。因爲所謂行政機構現代化大約是指行政機構法治化而言。但最令我感覺奇怪的，何以竟寂焉無人在那裏談現代化的思想，現代化的道德？何以很少人倡導道德思想應力求現代化？我並且還要進一步追問，假如思想道德不現代化——單求實業，軍事，政治的現代化是否可能？

對於這裏所提出的問題，同樣的合乎常識，同樣的持之有故言之成理的答覆，大約不外兩種說法：

第一種比較流行的說法，大概是說，人類的思想形態和道德生活乃物質環境的反映和爲物質條件所決定。只要生產方式，物質條件一經現代化了，則思想道德卽如影之隨形，立卽不成問題地隨物質條件之現代化而現代化了，譬如，守時刻：便是現代化的道德觀念之一。若只空口宣傳人應當「守時刻」，實際上決不會生任何效力。但假如有了鐵路的物質條件，則人便自然爲這鐵路所決定而遵守時刻了。因爲火車的開行是不顧個人的方便的。不注重物質建設的現代化，而只是憑空去講思想道德的現代化，那就是陷於主觀的空想，不能把握客觀實在的說法。

不過這個表面上似乎很動聽，而且很切實際的說法，也有了不少的困難。卽以鐵路的例子而論，鐵路的管理，全靠人力，假使這些管理鐵路的員工不遵守時刻，或不認眞管理，則這個鐵路，就會常發生誤點的事。又譬如，中國有幾百萬華僑散佈在外國，在美國的華僑尤其甚多。這些華僑完全居住在現代化的西洋大都市裏，但他們還是供奉的關聖帝君與財神，思想行爲可以說是純全是中國式的。殊令人難於了解何以現代化的物質環

境未能如形影相隨般決定他們的思想道德。又如現代都市中的闊少，他們的物質生活可以說是早已十足地現代化了，而他們腦子裏也許全是些舊式官僚的陳腐思想，一點現代精神也不能代表。況且還有一個比較難於回答的問題：究竟因爲人思想上，生活上有了節省時間增加工作效率的需要，纔去求物質建設現代化，還是因爲物質條件自身自動地便現代化了，於是又由這自動的現代化的物質條件進而自然地又推動了，改革了人們的思想與道德。要解答這些困難，於是有一些揭櫫新哲學的人，又提出人類思想一方面是物質條件的反映，爲物質條件所決定，但一方面又能反作用物質條件。而這種新哲學其實仍然回到心物交感的舊說。這種舊說，只是一種常識的說法，並沒有多少學理的基礎。而且這種心物交感的舊說，每每爲舊式的神學家及唯心論者所利用。那知道這種新哲學反墮入心物交感的舊說中。至於物質條件要發展到什麼程度，人類思想要被物質決定到什麼程度，思想方能對物質條件加以反作用。誰也不能加以科學的說明。其實心物交感說或心身交感說只是一種常識的看法。殊乏科學事實和哲學理論的根據。說有形的物質可以影響或決定無形體的心靈已經夠神祕了。說到了某種情形下，心靈又能反作用反影響物質，更是神祕難理解了。所以現在尚沒有一種專門科學，能夠專門研究物質如何決定心靈的事實。也沒有一種專門科學在研究心靈如何反作用物質。足見那些鬧得甚囂塵上的物質條件決定思想形態論和那些心靈反作用物質條件的說法，乃完全不是科學的說法。說得如果平穩一點，尚可爲健康常識所容許，但假如這些本來契合常識的說法，爲政治的信仰，主義的口號所歪曲，那就成了一種有作用的武斷了。

至於對於我篇首所提出的問題的第二種說法，大概是認爲中國自新文化運動以來，語言文藝，思想道德，早已現代化了。現在一般人之注重現代化，皆是思想已經現代化之成效。現時中國所已有的這一點現代化的成績，皆是前一期思想道德現代化的產物。因思想學術的現代化總是預爲物質建設的現代化奠立基礎。清末人所提出『中學爲體，西學爲用』的主張，實即是單求物質工具之現代化，而不求思想道德之現代化。其所以終歸失敗，即由於不明瞭體用之合一而不可分性。『體』的方面，若沒有現代化的思想道德以植之基，則『用』的

力面，徒生硬地輸入些現代化的物質工具，也絕不會消化利用而有成效。離開思想道德的現代化而單談物質工具的現代化便是捨本逐末。

平心而論，這種說法較之前一種說法，其合於常識，合於事實，恐只有過之無不及。我們雖指不出持此說的代表人物。但我想這應是大多數提倡新教育，新思想，新道德、新文化的人所隱約抱持的見解。因為如果照極端的下層決定上層，物質條件決定思想道德的人的說法，則我們所有這些學術機關文化機關，皆可一律改為工廠，改成實業機關，而將所有的一切學術文化思想道德完全聽憑物質環境，經濟條件去決定好了。因為我們可以不必從學術或教育下手以求思想道德之現代化，只須從物質生產之現代化着手即可決定思想道德使之現代化，豈非一舉兩得（單求物質生產現代化，而思想道德亦自然隨之而現代化，故曰一舉兩得），事半功倍嗎？然而事實上這些文化學術機關既不能改為工廠或實業機關，而且這些學術文化機關有其特殊的工作，獨立的使命，亦非經濟實業所能決定，所能代替。反之，認為學術文化思想道德之現代化，完全應從學術文化思想道德之本身着手，決無其他捷徑，乃是這些從事新教育和新文化運動的人的共同信念。而且這些倡導物質條件決定一切的人，每每並不是現代化的實業家，經濟家或工程師，而大都仍在那裏從事思想改革的工作，在那裏用此派的思想去推翻彼派的思想，以圖改變青年的思想。足見他們口頭上雖在說物質條件決定思想，而他們事實上所作的工作，仍然是以思想決定思想，以思想影響思想的宣傳工作，而不是以物質條件決定思想的經濟實業的工作。

據我所知道，持思想道德為體，經濟實業為用的說法，對於現代的經濟實業或資本主義之思想道德的背境或基礎，加以充分的理論發揮和事實根據的人，當推德國新康德派的大社會學家韋巴。(Max Weber 1864-1920著有宗教社會學及經濟史等巨著。英人 R. H. Tawoey 所著 Religion and the Rise of Capitalism 一書，其內容幾完全為韋巴之 Religionssoziologie 一書的撮要報告。）我願意先約略介紹韋巴的思想，然後再加批評。

韋巴認為近代的資本主義乃建築在一種『職業的倫理』上面的。所謂『職業的倫理』或資本主義的精神包括有

下列各成分：一種以正確的科學原則爲根據的合理組織和管理的經濟企業。爲市場銷售而生產，爲民衆爲社會而生產，爲金錢的目的而生產。須有最熱心，最道德最有效率的勞動，也就是一個人完全盡忠於他的職業的勞動。

韋巴指出近代資本制度所包含的心理的和生活的態度，可用近代資本主義的精神之建設者佛蘭克林的許多名言作例證，如：『時間就是金錢』，『信用就是金錢』。『金錢生金錢』。『尊重秩序，信實，勤勉，效率，眞誠，確實，和公正，係在任何領域，特別通商的領域成功所必不可少的條件。』如果沒有類似佛蘭克林所提出的這些思想和道德觀念，近代資本主義恐怕是不能實現的。近代資本主義之發展，足徵這些觀念早已灌輸到西方社會和民衆心理了。

韋巴進一步指出這些代表近代資本主義精神的職業倫理發源於路得，和喀爾文的新教，和新教中的經濟倫理。韋巴認爲近代資本主義的精神，就是新教及其行爲的規則和實際的倫理之精神。當近代資本主義未發生以前，這種精神已經在新教的田園裏預顯着，養育着，預備着了。換言之。資本主義的精神在資本主義之前發生，任何經濟組織的產生，必有思想或觀念的因子爲之先導，爲其決定成分。韋巴例舉新教爲近代資本主義奠立精神的基礎處，他說：新教把人類的生活大規模地轉變爲合理化。新教對於世界的職業給予偉大的倫理的價値，新教崇拜勞動。新教首先提倡個人對於自己職業的工作之有秩序的，忠實的，熱心的操作，應常常作自己的神聖職務。使人放棄純粹的遁世思想，而回頭注意人間的而且是宗教的職務。新教又復鼓吹老實地賺錢，乃是上帝所嘉許的活動。簡言之，資本主義的精神，本質上卽是新教的精神。韋巴又舉了許多統計事實以證其說。他指出自宗教改革以後，經濟上居領導地位的國家，就是新教的國家（如荷蘭，英國，美國等）。至於天主教或非新教的國家，則殊落後。因爲新教的『經濟倫理』的教育和對於人民的訓練，目的都在於使他們適合於資本主義的經濟。新教的精神於灌輸那很成功地建設和管理近代資本主義的企業所必不可少的習慣和生活方式，據韋巴所得的統計材料，德國皈依新教的人民在經濟上比非新教的人民佔優勝。而且他們的子女進實習和

商業學校的百分率也比較高些。新教徒如法之 Hugenots 英之 Quakers 等，雖備受舊教壓迫，但在工商業上卻大顯與盛。即在天主教徒素是富裕階級的國家裏也趕不上多半由較貧窮的階級募集而來的新教徒。

總之，韋巴的總結論，是認爲近代資本主義的實現，並非由於物質的自動，經濟的自決，乃憑藉許多理智的，政治法律的，精神的道德的，宗教的條件而成。他叫做「合理的長時間存在的企業，合理的簿記，合理的技術，合理的法律，與夫合理的精神態度 (Gesinnung)，生活態度，和合理的經濟道德。」

從我們現在看來，韋巴立說也許太偏，他所舉的統計事實，也許不盡可靠。但他卻至少指明了實業經濟之思想與道德的背境，他並且昭示我們近代資本主義乃是宗教精神與經濟企業合流的產物，換言之，以宗教精神去發展實業，去創造物質文明，才會產生近代的資本主義。至於他所說新教與經濟發達的關係也並不遠於事實。即以中國而論，職業學校最初大都爲教會所辦。教會學校出身的學生，從事醫工及商業的人，恐怕也要多些。又如相信耶教回教的人，從事工商業的人比較多，相信佛教道教的人而從事工商業者，似乎異常之少。而傳統儒教中人，大都以耕讀傳家，業農者佔絕大多數，而業工商者比較少。足見宗教，和宗教的倫理，對於經濟實業的影響，實異常之大。所以，根據韋巴這種說法，要想產生現代化的經濟實業，不唯須先有現代的思想和倫理，且須先有現代化的宗教爲前提。

至於韋巴學說的困難，據我個人意見，至少有兩點。第一 他太偏重新教對於近代資本主義的決定力量，幾乎有替新教作宣傳的嫌疑。他把近代資本主義的發達，完全歸功（也可以說是歸罪）於馬丁路德及喀爾文等少數宗教家，未免太抹殺了許多大發明家，實業大王，科學家，政治家，思想家等對於資本主義的貢獻。這與把中國近年的現代化的建設歸功於少數新文化運動的領袖，把歐洲的大戰，歸罪於達爾文的進化論和尼采的超人哲學，皆同是無甚意義不合事實的說法。

第二，韋巴只是就事實立論，未能指出思想倫理與經濟實業的邏輯的必然關係，既就事實立論，則新教的倫理影響經濟實業的發展，與經濟實業影響宗教的改革，和倫理思想的變遷，均同樣地是擺在眼前的事

實，韋巴如果取忠於事實的科學態度，即不應偏重一面，而完全抹殺其他一面。

根據對於上面兩方面的批評，我願意簡略地提出一些中和的見解如下：

（一）就事實言，也可以說就常識言，但不能認作科學的理論或哲學的學說，經濟實業可以影響（不必用「決定」二字）思想道德，思想道德亦可影響經濟實業。但被動的爲經濟所影響的思想道德，非眞正的有意義與價值的思想道德。反之，爲思想道德的努力所建設的經濟實業，方是眞正的經濟實業。不然，未經過思想的計劃，道德的努力而產生的物質文明，就是貴族的奢侈，貪污的贓品，剝奪的利潤，經濟生活的病態。

（二）就哲學理論言，精神與物質乃同一實在之兩面，經濟實業與思想道德乃同一社會生活之兩面，不能互爲因果，互相決定。爲研究方便理論系統計，可以說，心爲心因，物爲物因。思想決定思想，經濟決定經濟。哲學家不能解決經濟實業工程方面的問題。實業家也不能解答哲學上的專門問題。即普通所謂桃樹不能開李花的道理。一個哲學思想可以使國富兵強，一個實業建設可以產生偉大的哲學系統，皆是不可能的奇蹟。

（三）就思想與道德的本質言，思想爲理性的規範所決定而不受物質條件的決定。爲物質條件所決定的也許是感覺，意見，情慾，而不是理性的思想。眞正的道德行爲乃爲自由的意志和思想的考慮所決定，而非受物質條件的決定。爲物質條件所決定的行爲，只是被動的，茫昧的，奴役的行爲，非眞正的足以發展個性擴充人格的道德行爲。

（四）就經濟實業的本質言，經濟實業乃道德努力的收穫。德哲孟斯特堡（Münsterberg）說實業乃是一種 ethical achievement，與上面引述的韋巴之說，有相契合處，實值得我們深長思的不易之論。

（五）就學術文化的提倡言，各部門的文化與學術事業均應分功合作，各自分頭去求自己所從事的那一部門之現代化。實業經濟應現代化；軍事政治也應現代化；思想道德也應求現代化。各人要站在自己的崗位努力從事於本分內的工作之現代化。軍事家實業家不必坐候思想道德之現代化以作指導。思想家科學家也不必企望經濟實業的現代化來現代化青年的思想與道德。

物質與思想(下)

現在一般人一談到建國，莫不提出工業化爲首要之圖。工業化誠屬建國的要圖，誰也不能否認。但我不十分喜歡用「工業化」這個名詞。我覺得還是談一談建國大業中之「物質建設」問題，似乎比較具體一點，而且範圍也比較清楚一點。因爲一說到「工業化」，我們就好像覺得工業或工業化爲至上目的，除了工業化之外，建國幾無餘事，其餘非工業的人，除了用口用筆宣傳工業化外，好像均於建國大計無補益似的。然而一提到物質建設，我們不只是聽見工業化的抽象名詞，我們就立卽想到實業計劃中之種種實際方案，而思如何培植人才並作種種準備以實行之。又工業化似乎涵蘊有以工業爲主動的力量去轉化一切，改變一切，決定一切的意思。而物質建設則多少包含有以人作主體去建設物質，發展物質、利用物質的意思。

而且一提到「物質建設」我們便知道還是建國大計之一面，而須與其他種種建設，分頭並進，互相配合，各人可以站在他自己的崗位，貢獻其所長於建國大業，且彼所操之業，雖非工業或實業，亦可間接有助於工業化或物質建設之推行。所以一提到「物質建設」，我們便聯想到心理建設與社會建設之重要。我們的職責不僅是片面的鼓吹工業化，而思如何爲物質建設奠定良好之心理基礎。又一提到物質建設，我們就聯想到　總裁在中國之命運上所提出的心理建設倫理建設社會建設政治建設實業建設五大建設，而思如何使五項建設分功合作，相輔而行。庶不致倚重倚輕而使五者相輔而各得健全發展。蓋實業建設乃是一整套，決不是從天而降。要求新的工業文明在中國生根，在中國本土內發榮滋長，決不是沒有絲毫精神基礎，不具備適當的社會政治法律的條件所可達到的。而且由於物質建設，在社會政治道德以及整個人民的生活上都會發生許多新影響，引起許多新問題，有待於應付與處理。

且物質建設乃是實行民生主義的具體方案，假如離開民生主義的理想，而單談工業化，恐怕不走向資本主

義的舊路，也難免不成爲貪官汚吏侵呑的工具。且民生主義又是三民主義之一環。不能離開求民族復興和民族文化復興之民族主義，及求人民之自由平等的民權主義而談民生主義，當然也不能離開民族主義及民權主義的根本原則，而談工業化。換言之，不能離開三民主義而談工業化。一般人只知談工業化以順應西洋近代產業革命的大潮流，而忽略了我們中國人須要進一步在三民主義之理想下，在心理建設社會建設之配合聯繫下來作物質建設的工作，根基才穩固，理想才高遠，目的才正大，辦法才切實妥當。譬如，不注重民族文化的背景，沒有心理建設的精神基礎，而提倡工業化，那就會使將來中國工業化的新都市都成爲上海第二，充滿了市儈流氓，粗鄙醜俗，及城市文明之罪惡，而尋找不出絲毫中國文化的美德。又如離開民權主義的原則，缺乏社會建設的基礎，而提倡工業化，則工業資本必會集中在少數資本家手裏，甚至政權也受其操縱，分配不會均勻，民權也無法伸張。

所以我們願提醒一句：我們建國的途徑，不可離開三民主義而提倡工業化，而應該在三民主義和建國方略的指導原則上，來實行物質建設。

一提到實行物質建設心理方面的障礙，和中國物質文明所以不發達的原因，我覺得幾千年深入人心重農輕工商的舊觀念，實應加以修改。中國一般人的見解，多謂農人的道德高於商人。故四民以士爲首，農次之，耕讀傳家爲極受尊重的高尙之業，而經商則認爲可恥之事。所以傳統儒家思想總是重農抑商。漢朝有禁止商人衣帛食肉，重賦稅以困辱之的法令。蓋農工比較勤勞，自食其力，商人則利用智巧，剝奪農工。農人天眞，純樸可愛，商人則狡猾好利，可恨可鄙。這是傳統一般人鄙視商人的原因和心理。其實平心而論，且就大多數看來，農人固屬勤勞自食其力，商人亦曷嘗不自食其力，商人亦曷嘗不夙興夜寐、操其業務。農人固樸實耐苦，商人亦多急公好義的人。農人固勞力，商人恐有時亦須勞力且兼須勞心。總之，農人與商人皆是良好的公民，皆是組成健全的社會國家所不可缺的中堅份子。似不宜有所軒輊於其間。就壞的方面說，商人中固多奸商市儈。農民中亦未嘗沒有土豪劣紳。商人有時失之狡猾，然亦多守信義之商人。農人亦未嘗無愚昧粗暴的缺點。

又何必在道德上去分別這兩種不同職業的人民之高下呢？且卽從道德生活言，商賈大都比農人好動，遠離鄉井（所謂「商人重利輕別離」），旅行冒險，精神可佩。農人則比較安土重遷，好靜而守舊。於維持傳統的道德文化，頗有力量。商人遊歷的地方多，見聞亦多，每每非故鄉的舊風俗習慣所能束縛。故商人於打破舊風俗習慣，改革舊禮敎，促進新道德的產生，常有其特殊的貢獻。惟相見於生存競爭的場合，農人總是要吃商人的虧，農人難於競爭過商人，所以鄉下人難免不受城裏人的剝奪，農業國的民族之殖民地。但被剝奪，受壓迫，吃人虧的人，可說是可憐無辜，值得我們同情，却不可稱爲道德高尚。因爲道德在於征服惡超出惡，而不在於受惡之損害。不過農人接近自然，秉天獨厚。富於原始樸厚的力量，富於生命力（vitality），雖受商人剝奪，而其元氣無虧，天眞無損，終能發揮其潛在力量以圖存。故中國的農家，每能綿延其世澤，而鬬智經商的暴發戶，每每傳不到幾代便衰敗下去了。這個道理，也多少可以適用於觀察東方農業民族與西方工商業民族興衰成敗的關係。

但無論如何，處在產業革命以後的工商業大競爭時代，農業社會不工業化商業化卽不能立脚。過去農業社會的人生觀，道德觀念，生活方式非加以改革亦不能適存。卽以中國而論，中國是工商業落後的國家，須急起直追，厲行工業化或物質建設，固是建國的方案，而亦是時代的需要，歷史的命運，文化發展自強圖存所必經的途徑。假如中國不自主自動，自力更生地厲行工業化，則別的國家和民族，憑其經濟的力量，由於國與國間經濟關係之有機聯繫性，亦會強迫我們，走上工業化之途，替我們完成物質建設的。到了被動的走上工業化，到了別人替我們建設物質文明時，那我們的命運就悲慘可憐了，因爲許多殖民地的工業化和物質建設，都是別人代爲操勞的。

據調查美國在一八八〇年，農人的數目佔全人口百分之四十四，而到了一九三〇年，五十年間，農民的數目減至佔全人口百分之二十二。德國在一八八二年，農民的數目佔全國人口百分之四十二，由於加強工業化的結果，到一九二五年農民的數目便只佔全人口百分之三十左右了。最值得我們注意且借鏡的是蘇聯工業化的過

程。蘇聯在一九二八年農民的人數尚佔全國人口百分之七十六，經過幾個五年計劃的物質建設之後，到一九三七年，便減至百分之六十一了。其減少農民人口使改向工業之努力，已可謂甚速，但其農民人口之多，尚遠超過英美德等國。中國的農民數目究有多少，雖無確實調查，但據估計農民至少也要佔全國人口中百分之七十五至八十以上。所以中國在工業化的途中，農人鄉下人必日漸減少，城裏人工商人必日漸增多、這乃是自然必然而且應然的趨勢。假如過去輕視工商的心理不改變，大家視工商業發達，工商人增多，都市人口溢漲，爲可鄙可惡的不良的趨勢，認爲由工商業之發達，將會使得人心日趨污下，風俗日趨澆薄，道德日趨敗壞。這就忘記了工業化社會中亦有其新道德，新禮法，新紀綱，以維繫人心風俗，社會秩序的事實了。試看蘇聯於三個五年計劃成功之時，而蘇聯人民於抵抗德國的侵略時，所表現的忠勇，信義，和愛國精神，便可知物質建設的成功，亦有足以鼓舞起新精神，產生一種新道德之處了。蓋物質建設若眞正是建國大業中之健全的建設的話，必有其心理建設方面的深厚之精神基礎。而現代化的工商業社會，較之農村社會生活更複雜，組織更嚴密，實需要更高尚的道德，更良好的法律，更開明的政治，更偉大的理智以適應之，指導之，推動之。且在近代工業化之社會中，從事工商業的人亦大部是受過教育，甚或受過高等教育的，工商業中亦有學問有修養，老成碩望，爲社會所尊仰的人士。不惟舊時「耕讀傳家」的家風傳爲美談，即近代「工讀傳家」「商讀傳家」的理想，亦未嘗不足美稱。維持社會上淳良的風紀，不惟須有舊日的儒醫，儒將，儒農，且須有多數有學問修養之「儒工」「儒商」，出來作支持社會的柱石。有教育有學養之近代工人及商人，亦大部有人格的自覺，知道尊重自己的人格兼知尊重他人的人格，亦大部有廉恥觀念和信義觀念，除了憑藉其才能和努力外，且復知將其工商業之成功建築在信義和廉恥的基礎上。至於在工業化的初期，在抗戰的非常時期中，一般人只知欣羨工業化之實利，而忽視心理建設方面之基礎。少數發國難財之奸商和有技術的人（特別如滇緬路最初開放時期之一部分汽車司機），因缺乏適當的訓練，和有效的裁制，作出些無廉恥無信義損人格害國家的行徑。這是工商界的敗類，物質建設的蟊賊，有損工商界人士的聲譽，不惟社會法律應速加有效的裁制，也是新興的進步的工商界自身所應

早加廓淸驅除的。我們不可因噎廢食，不可因一時工商界有少數敗類，而根本回復到鄙視工商，認工商之人皆不道德的舊觀念。因爲這種舊觀念不惟對於工業化的前途不利，卽對於新道德的發展也是不利的。

戰爭與道德

記得美國的一位哲學家及心理學家詹姆士嘗自述他在一個名勝地方消夏時的心境：他說，那裏的風景是那樣優美，同在一處消夏的人們，是那樣文雅，生活是那樣平安舒適，可以說是再好沒有了。然而他住不到幾天就感得不耐煩了。他說，那裏毫無刺激，沒有惡可作鬭爭的對象，生活太無波瀾，如果再讓他那樣平安舒適地住下去，他非苦悶得發狂不可。所以他只得離開那名勝的風景區了。他稱這種心境為「輕視平安，厭惡舒適」的心理。這不僅是詹姆士個人特有的乖僻心情，也不僅是代表西方近代文化的美國人所常有的心情。這代表人類有雄心，有壯志，有生命力的青年之正常的心理。只有老弱者和懦夫，才想長過舒適平安的日子，而視冒險犯難戰爭為畏途。以馬革裹屍為榮幸，以髀裏肉生為悲哀，和聞雞鳴而起舞的壯心，在中國歷史上亦曷嘗不羨稱為可以代表民族精神的美談。不過照這樣說來，則類似戰爭的行為，似乎就有了根於人生的心理基礎，且亦有其光明的，壯美的，含有道德意義的一面了。所以肯說老實話，用以激勵國人的哲學家黑格爾，在他的法律哲學一書中，便明言：「戰爭不可視為絕對的惡。戰爭中亦有一道德成份。戰爭的深遠意義，在於足以保持國家的倫理健康，而掃除個人的自私目的。一如流水可以不腐，戰爭亦可以防止老沉滯於平安無事的民族趨於腐敗。」孟子不是也說過一句長足以使國人警惕的話嗎？「無敵國外患者國恆亡」。足見孟子亦承認敵國外患，或對外作戰，亦有其防腐作用。不過孟子的話，尚須略加以補充。蓋有敵國外患，而國人不能奮起抗戰，則國亦恆亡。

戰爭的破壞力誠是很大的。戰爭之來，如風捲殘雲，如山洪暴發。它固然可以掃除一些陳腐的污穢，但亦冲壞淹斃了不少的無辜的房屋牲畜和苗稼，且亦帶來了多量的泥沙。眞正細究起來，它的防腐作用在那裏？它的道德成份又在那裏呢？大概在承平時候，一般人苟安懶惰享樂的心理容易滋長。同時由苟安懶惰享樂而產生

的罪惡，和弊病，當然也在滋長。在承平時候，國家無事，大局安定，人民的心理容易忘記了國族，而只知道個人的利益，而從政的人，亦往往黨派地域之見發達，缺乏爲全國着想的遠見。所以自私自利心的發達，黨派意見的紛歧，同情心的淡薄，都以承平時代爲最盛。一旦到了危急存亡的戰時，同根生，同種，同族，同胞，同生死禍福的感覺自更銳敏，而同情心自更爲濃厚。分意見，分畛域，分利害，分彼我的界限，亦自易打破。故精誠團結，自較容易。而且危難的局勢，也不容許繼續苟安偷惰，享受平時的安富尊榮。緊張奮發，警惕，策勵的情緒，亦自易伸張，除非一個民族的民族精神，根本斵喪無餘，民族文化，亦掃地以盡，則對外的戰爭，總多少可以喚醒其民族精神，促進其人民之團結，和文化之復興，因而由艱苦患難，生死掙扎中，磨練出國人的道德，促進了腐舊勢力的剷除，新興分子的崛起。這或許多少可以說明何以在某意義下，戰爭對於一個國家有其防腐作用和保持道德健康的好處。

不過談到戰爭對於道德方面的好影響，我尙須提出兩點補充，第一戰爭應分爲「義戰」及「不義之戰」兩種，（當然這種分別也是比較的，有相對性的。）凡參加義戰的國家則這次戰爭對於國家和人民的道德，必有增進提高的好影響。而從事不義的戰爭，以侵略人，剝奪人的生存，毀滅人道，破壞人類共存的文明爲目的之戰爭，則這國的戰爭行爲陷於不義，既不易保持從事不義之戰的軍隊的「士氣」，亦足以敗壞那從事不義之戰的國家中人民的道德。譬如，即以德國而論，當十九世紀初年，日爾曼民族反抗拿破侖的侵略時，士氣旺盛，民族精神發揚，文化蔚然，對於國民的道德生活確有良好的影響。但當他發動這兩次世界大戰，便只看見日爾曼民族自毀其前途，誰也看不出這兩次大戰，對於德國有什麼防腐作用和增進道德健康的好處。日本也是一樣，他這次侵略中國偸襲英美的戰爭，成爲國際道德的罪犯，其兵士之姦淫擄掠和殘殺的暴行，已經把人類殘忍的獸性，和戰爭的罪惡，發揮到了極點，而同時也就喪盡了他們固有的大和魂和武士道精神了。日本民族的大和魂和武士道精神之喪失，這是日本此次不義之戰所蒙受的永遠無法彌補的大損失。所以我們可以得這樣一條結論：參加合理的義戰，對於道德有良好影響，參加不義之戰，必致道德墮落，決不能收防腐作用及道德健

康之效。

還有一點須得補充的，在某意義下，戰爭是一個試金石，是國家興衰存亡，個人升沉好壞的試金石。有的國家經過戰爭，贏得勝利，因而興盛。有的國家，感受戰爭的風浪，被淘汰而趨於衰亡。就個人言，好人經過戰爭的煅煉，成爲一個新人，道德才能品格學問均得提高，發展。壞人則遇到戰爭的危機更趨於窮兇極惡，眞象畢露，只有自己揭穿其平時的假面具，而自廁於漢奸賣國賊之列了。換言之，戰爭可以使好人愈好，使壞人愈壞，足以磨練好人的品格，喚醒好人的潛伏道德意識，使之愈放光明。亦足使潛伏着的病菌顯著暴發，而增加機體的危殆。也就因爲這種情勢，戰爭可以去掉承平時的掩飾姑息養癰遺患，而有冒一次危險，以收到割癰去瘤之效。

由於戰爭有合理的建築在道義基礎上的義戰與不合理不合道義的不義之戰的分別，由於「義戰」可以增加從事義戰者之道德健康，而不義之戰足以敗壞從事不義之戰者的精神和士氣，所以歷史上每經過一次堅苦大戰，又增加世人對於義戰終於勝過「不義之戰」，公理終於戰勝強權的信心。不過我們要知道，足以戰勝強權的公理並不只是口頭的說詞或思想中的意念，而乃是有武力，同時有人類的正義感作後盾的公理。公理戰勝強權應解釋爲公理與強權的結合體戰勝了只恃強權而無公理的惡勢力，或人類全體基於道義的力量戰勝了少數違反道義缺乏理性的力量。戰爭並不會使人成爲盲目強權或武力的崇拜者。戰爭使人愈益感覺得武德與勇士之可貴，和武力強權之不可少。但尤其使人更深切感覺到建築在正義和道德感上面的武力和強權之可貴，因而使人重新認識潛伏在或活躍於人類心靈中正義感和公理觀念之眞實無妄之強而有力。

英國有一倫理學家萊基，於其歐洲倫理生活史一書中，將道德分爲四大類。第一類爲嚴肅的道德，如莊敬，剛正，虔誠，貞操等有宗教意味的德性；第二類爲壯烈的道德，如勇敢，犧牲，忠烈，義俠，熱忱等。作戰所必需的德性；第三類爲溫和的道德，如仁慈，謙虛禮貌，寬和等。使人與人和睦相處的德性；第四類爲實用的道德，如勤勞，節儉，信用，堅忍，謙和等足以使事業成功的德性。萊基認爲古代重宗教，多戰爭，尙嚴

德性將愈趨於發達。固然，近代的戰爭是全體性的，需要理智和科學的運用較多，已不全似古代戰爭之需要少數英雄的壯烈勇敢了，而且要想戰爭得到勝利，還須動員人類所有的美德，嚴肅的溫和的實用的種種德性，皆大有助於作戰的勝利。然而在戰爭中，武德之特被重視，壯烈的道德將大爲發揚，爲人類歷史上增加許多可歌可泣的悲壯義烈的記載，乃是極自然的趨勢。在太平的時候，人類的武德或壯烈的本性，只是潛伏着蘊藏着，很少得發揚的機會；在戰爭時期此種德性便提到前面，而得到高度的發展。

在七八年來的抗戰期中，我全國人民已得到艱苦的磨練，已於困心衡思，動心忍性中，而增益其所不能了。現在戰爭已接近勝利，我民族精神已相當發揚，我國際地位，已大爲提高，我們用不着只是消極地詛咒戰爭（當然也用不着謳歌戰爭）。我們要設法儘量動員我們的精神力量，發揚我們的民族的固有美德，以從事抗戰，使我們在這長期戰爭中轉惡爲善，轉不幸爲幸，轉禍爲福，將現代化的新中國建立起來。戰爭不用諱言的是惡，是災殃，是不幸之事，但我們要明瞭這種不可避免的惡災殃，不幸，善於運用之，也可以「玉汝於成」。

觀念與行動

本文所謂觀念是就其最廣義而言，包括思想知識感覺意識形態在內。懷疑是觀念，信仰是觀念，就是喜怒愛恨欲望意志之中也包含有觀念。

承認觀念的力量是提倡學術文化的基本信念。否認觀念的力量，只承認物質的力量，金錢的力量和武力的力量，是文化墮落，社會趨於無理性的野化俗化的顯著現象。

無論你主觀上承認觀念的力量與否，而觀念自會客觀地在人類生活中實際行為上，潛移默化，施展其威力，使得那主觀上否認觀念力量的人，實際上受了觀念的支配奴役而不自覺。

觀念在人的精神生活上所佔的地位，就好像光在人的實際生活和行為上所佔的地位一樣。沒有光，整個世界黑暗了。沒有觀念，整個人生盲目了。一個個的觀念，就好像黑夜中一個個的星光和燈光一樣。系統的理論，中心的思想，究竟的真理，就好像日光月光一樣，隨時隨地照耀着指導着人生和行為，使人的生活有意義有目標有指針。

大概講來，孤立散漫，憧憧往來的觀念力量比較小，系統的一貫的堅定不移的觀念力量比較大。活潑生動的觀念力量當下就可發揮出來，成為行動。抽象玄遠的觀念，比較不容易引起直接行動。再則於不知不覺中由習染薰陶而得的模糊不清的觀念影響行為的力量大，而清楚明晰由講誦得來的觀念，，影響行為的力量反而比較小。

一般人只知道征服土地征服物質難，不知道征服觀念征服思想更難。一般人只知道山川險阻，足以使人與人相隔閡，殊不知觀念思想的不相通不相同，尤其足以使人與人相隔閡，蓋山川險阻猶可渡越，而觀念思想的阻隔，却頗難溝通。改變一個人或一個社會的物質環境，需要時間比較短而且也容易見功效。要改變一個人或

一個社會的意識形態或觀念系統，需要時間比較長，且須於改變物質環境之外，另從改變其文化教育環境，事緩而難於見功。一般講唯物論的人，總以為物質決定意識，客觀的物質環境一經改革，思想信仰或意識形態，自可隨之改變。這種看法把改變思想觀念的動力歸之於物質環境，是不啻認思想的力量，不過是物質力量的副產。這種看法不惟忽視了思想本身特有的力量，而且也太失之粗淺不符合事實了。因為假使人人的思想都隨他外在的物質環境的改變而改變，那麼人人的思想將會永遠與他的物質環境相協合，那實在最理想不過，人人的生活上思想上將不會有矛盾，不調協和悲劇了。因為一個人生活上最可悲痛和社會上最矛盾的事，就是人的意識形態往往與他的物質環境相刺謬相違反。我們常常看見有許多人，他們的物質已達到廿世紀的水準，然而他們意識形態仍然是中古的封建的。我們又看見許多人，他們腦筋裏充滿了英美式的自由民主思想，或蘇聯式的社會革命思想，然而他們的外在環境都既未具備英美的物質條件，也未具備蘇聯的社會條件，山河仍舊而意態已非，固屬常有之事。石爛海枯而此志不移，亦屬常有之事。總之，我們的意思是說，思想並不純粹被動的隨物質環境的改變而改變，要思作改變思想的工作，須更進一層從學術思想教育文化本身去作努力改造的工夫。思想一方面有啓發思想改變思想之力，思想另一方面又有改造物質環境改變社會生活，使之與自己的理想願望相調協相諧和的力量。如果一個人的思想或意識形態與他的物質環境太不調協太相矛盾，他精神上一定感覺痛苦，生活上一定感得悲哀，這痛苦和悲哀的原因，不在於物質條件的改變，而在於他的學術文化的陶養，思想的進步，不能適應環境，趕上時代。

人的觀念就其影響人的實際生活和行為之力量不同方面不同而言，可分為三種：第一為引起直接行動的觀念。這是由人的五官與外界事物接觸，當下得到直接親切的觀念，立即引起人的動作。如眼睛看見老虎，有了老虎要吃人的觀念，立即發生奔跑的行為。又如耳官聽見警報的聲音，得到敵機來襲的觀念，亦立即發生奔跑的行為，鼻嗅着惡臭，而發生掩鼻而避的行為。口嘗着美味，發生貪食的行為，這些都是感覺得到直接的觀念，而當下引起動作，可稱為『動力觀念』。大概軍人事業家或孫中山先生所謂知難行易的『行者』，這種動力

觀念特別多，他們最易由實際觀察所得的觀念而產生直接行動，他們的語言號令，亦最能引起別人的行動。

第二種爲引起人的情緒的觀念。這種觀念不訴諸五官而訴諸人的感情，或者亦可說這種觀念，透過人的五官的逕要進一步打動人的感情。這種觀念是具體的活潑的富於意象與想像的。它使你哭，使你笑，使你恐懼，使你忿怒，它甚至要影響你的胃臟，感動你的血脈。它可使得你面赤耳熱，它可使得你心悸膽寒。它可使得你胃腸消化不良，它可使得你血液奮張。就好的方面說，這種引起人情緒的觀念，也可以使人心氣和平，情感純化，欲念昇華，大概講來，文藝詩歌音樂美術中所包含的觀念就有引起人感情的力量，這種觀念可稱之爲『感人的觀念』。傳教師的說教，演說家，鼓動羣衆的演說大都富於感人的觀念。就男子女人的差別上說，女人亦比較富於這種感人的觀念，同時女子亦最易受這種感人的觀念的感動。這種感人的觀念由打動的感情而立即引起人的行動，其力量亦是很大的。恐怕決不亞於前面所說的那種『動力觀念』。

第三種爲引起人思考反省的觀念。這種觀念是純理智的，沒有具體的實物在面前，亦沒有想像的意象在心目中；既不直接引起行動，亦不打動任何人的感情。這就是一般人所說的『抽象觀念』。抽象觀念有時又叫做『概念』，言其空洞概括不切實際。大概講來，純粹學術上的名詞與理論，教授學者們在課堂上的講詞，學生們由書本上記誦得來的一些學說與思想。特別是數學上或邏輯上的推論與演繹代表最典型的抽象思想。表面上看來，這種抽象思想是最薄弱無力，最迂闊無用，最不切實際，最不能產生行動了。然而這只是粗淺表面的看法，這也是最不能了解純粹學術高深理論的眞實價值的世俗看法。老實說，上面所說的動力觀念和感人觀念，雖足引起行動，但所引起的往往是最被動的缺乏深遠意義的行動。而且這兩種觀念是人與禽獸同有的觀念。因爲禽獸亦有許多觀念足以引起行動，動人感情。惟有抽象的觀念，乃作爲理性動物的人之所獨具，而爲禽獸所無有，故抽象觀念實爲人之所以異於禽獸最可寶貴的精神力量。

希臘是西方科學與文化的發祥地。希臘人最善於作抽象思考。巴比倫人埃及人所有的許多關於天文和幾何學的實用知識和技能，均經過希臘加以抽象思考而成爲純學術。『理論爲行爲的動力』，『理論爲行爲成功的

祕訣」，這是希臘人的共同信念，而近代燦爛的科學文明及科學在生活及行爲上所產生的偉績，最足以證實這話的眞實無妄。

中國人如欲進科學之門，入學術之宮，一改崇拜物質崇拜武力的世俗實用的態度，而認識理論的興價值，首先就須認識觀念的力量，特別認識抽象觀念的力量與價值。

人心與風俗

凡是偉大的政治家或教育家，必然要在移風易俗上用功夫。杜甫有「致君堯舜上，再使風俗淳」的詩句，表示了大政治家應有的胸襟。要改良政治或教育，必須從養成良好風俗下手。有了良好的風俗，庶幾對於民衆和青年學生，纔能薰陶感化於無形，施之以無言之教，如春風之普被，如細雨之滋潤，不知不覺中，可以陶冶出許多人才。足見轉移風俗與陶鑄人才，實是一事的兩面。所以曾滌生有一篇著名的文章，名爲「原才」，按其內容，實亦可以叫做「原風俗」。曾氏「風俗之厚薄自乎一二人之心之所嚮」的學說，反對和贊成的人，似乎都很多。但從沒有人提出充分堅實的理由去證明它或推翻它。我素來就很贊成曾氏這種說法，覺得是先得我心之同然。但直至最近我纔想到一些理由，以解釋，發揮，並補充曾氏「風俗之厚薄自乎一二人之心之所嚮」的說法。

曾氏這話可以分作兩層來說：第一，一二人的人格足以影響風俗之厚薄。這無異於說，風俗起源於少數領袖人物的人格。或是說一個地方或一個時代的風俗，就是那個地方或時代的少數領袖人物之人格所造成的。他這話的第二層意思當然自說，風俗之厚薄起自一二人的「心向」。但人格建築在心向上面，心向構成一個人的人格。心向乃是精神的集中，意志的趨向，代表一個人整個人格所企求的方向。偶然的意見或感想，憧憧往來時起時滅的念慮，決不是曾氏這裏所謂心向。足以影響風俗的一二人的心向，應是知情意的諧和動向，亦可說是知行合一的動向，這種心向應是基於理性的思考抉擇，由學養體驗閱歷所得的教訓因而形成的方向。此種心向之所以能影響風俗，第一由於所存者神，故所過者化，因而化民成俗。第二，由於所志者誠，至誠感人，人皆受其感動，因而與之同其趨向。第三，由於[illegible]見幾先，先見衆心之所同然，先見衆人的潛伏要求和時勢的必然趨向，登高一呼，響應者衆，遂逐漸蔚成風俗。此一二領袖人物之心向，其所以能移動風俗甚且形成良好風

俗者，應從其心向之神，誠，幾，以解釋之。非隨環境而被動，亦非爲經濟條件所決定。總之自由自主自動的人格，誠神幾的心向或精神，才是風俗所自出的泉源。

由一二人人格的感召或精神的健動，遂無形中在其四周養成一種「空氣」。所謂空氣是指當時當地之人的共同意識與心態而言。這就是首先由一二人在其左右前後，隨時接觸的少數人之間製造成一種空氣。空氣不僅是起於一二人言論的鼓吹，有時一二人的聲音笑貌，態度暗示，生活行爲，均可有一種示範作用，均足引起一種空氣或氣氛，使人受傳染影響於無形。由存之於心而發揮於外，當下即籠罩或影響最接近的少數人，形成一種空氣，這是形成風俗的第一步。第二步便由「空氣」進而蔚成「風氣」。由一地空氣的播邊，進而普遍瀰漫於整個團體或社會，成爲該社團共同的意識和心態，是爲「風氣」。「空氣」起於一二人最初的吹噓，「風氣」則起於義務廣告者或宣傳者的宣揚。風氣的擴大和加強，便成「潮流」。一二人之心向既由空氣進而爲風氣後，則四方響應者有之，隨聲附和者有之，中途加入者有之，藉名利用者有之，於是力量強大，成爲潮流，成爲時勢，洶湧澎湃，沛然莫之能禦。改變整個社會，震盪整個時代的大運動，都由是而起。但此種大潮流，有如長江大河，清濁不分，純雜不一，利弊參半，洗淨不少污穢，帶來不少泥沙，亦沖壞不少苗稼。終會引起反動，被揚棄，被推翻，而歸於平靜消沉。與潮流平行的，而又保得風氣之先基於一二人之心向的，另有一種「潛流」。「潛流」有如澗底之水清澈晶瑩。又如山間之泉，活潑淨潔，浸潤，泥土，溫澤草木，匯入江河。如三國時的管寧，如明末的顧亭林王船山黃黎洲等人，超世絕俗，經學統於不墜，而實所以綱維人紀，保存國脈，繼往開來。

風氣影響及於實際生活，具體化爲典章制度，深入人心，積久而不變，是爲風俗。故風俗有四種特點：第一，必表現在典章制度中，支配人民實際生活。第二，必保積久而成，非一朝一夕之故。第三，深入人心，形成人的習慣，構成人的第二天性。第四，風俗每活動於人的下意識裏，人每不自知其來源。風俗無潮流的顯著洶湧，亦非如潮流的猝起猝滅，風俗較潮流爲穩定潛蘊，而有深透經久性。風俗又如潛流之孤芳自賞，淨潔無

瑕，因爲風俗也有隆有汚，有須得轉移改革的地方。

總結上面一番分析的結果，我們可以說，風俗起自一二人人格的感召，精神的動向。其演進的步驟，爲內人格或精神發而爲「空氣」進由空氣播而成「風氣」。風氣之加強與擴大爲「潮流」，風氣之深刻化昇華化爲「潛流」。風氣之積久而附著於典章制度浸潤人心於不自覺者，是爲「風俗」。風俗既起源於一二人之人格或心向，故風俗必有其範成者。範成風俗的少數人即一時一地的眞實領袖，偉大的軍事領袖，是良好軍風軍紀的範成者。偉大的教育家是良好學風校風的範成者。民族導師如孔孟，可以說是國風的範成者。風俗有好有壞，有隆有汚。好的風俗之範成者在古時叫做聖賢，聖賢誠神幾的心向，便是範成淳厚良好風俗的動力。壞的風俗的發生，有時無有一二人爲其範成的領袖，而是基於自然的演變，盲目的轉移，沒有精神的推動力量。但壞的風俗的形成，有時亦係起自一二人的心向。就是曾滌生所謂「此一二人之心向利，則衆人與之赴利」的意思，這一二人或是奸雄，或是怪傑，或是無品德而居高位的人。均可以敗壞風俗，所謂「是播其惡於衆也」。範成良好的風俗，則不知不覺中潛移默化，即可陶鑄良好的人才。形成汚下的風俗，不惟不能陶鑄人才，則近墨者黑，習俗移人，反足以敗壞人才，戕賊青年。這是我由發揮曾氏之說，附帶提出來的一點補充。曾氏認爲不論風俗之厚薄好壞皆起自一二人之心之所向。我則以爲風俗的淳厚良好，必係起自一二人的心向，以其必基於一自覺的理性的動力之故。至於風俗的澆薄敗壞，有時或許起自一二元惡大憝的心向，有時或係由於自然演變，盲目推移，環境影響，或物質條件有以致之，而不必一定有此一二人者爲其負責的領袖。

風俗既然繫於人心，故可以隨人心之轉移而轉移。具有深識遠見的政治家教育家，是應以轉移風俗陶鑄人才爲己任的，甚至「凡一命士以上，皆與有責焉」的。轉移風俗陶鑄人才的關鍵，在於一二人之心之所向。這是曾滌生以身作則所給與國人深切著明的教訓，這也是古往今來凡講國本講政本的人的共同信念。

電影與文化

在娛樂方面，看電影的人，無論在國內那一大都市裏，遠較之看新劇及舊戲的人爲多。在看電影的人中，看外國影片又遠較看中國影片的人爲多，這似乎是不可否認的事實，我不願意去解釋或批評這事實。我要想談的，就是在如許多男婦老幼公務員學生軍人以及工商界人，常川地看外國電影，他們對於影片中所表現的西洋人的生活方式，風俗人情，思想態度——簡言之，文化——總應有所觀察，有所了解，有意無意中，總難免不受其影響，他們最容易受影響的是那幾方面？這些影響是好？是壞？他們最易了解的是那幾方面？

因爲外國影片十分之九以上都是涉及愛情的片子或穿插有愛情故事於其中的片子。因此我們可以這樣答道，中國觀衆所最易了解，最易受影響的，即是電影中關於男女戀愛一方面。不過我們還可以補充一句話，中國觀衆，特別青年觀衆所受的壞影響，亦以此方面爲多，然而戀愛是西洋青年男女生活的核心。任何青年男女差不多都會作過「情人」，爲什麼中國青年男女看了西洋的愛情影片，就會有壞影響呢？橘逾淮而爲枳。青年男女自由戀愛，在西洋不見有什麼流弊，爲什麼搬到中國來，就會令許多人墮落呢？

這原因很簡單。自由戀愛的意義我們沒有弄明白，男女戀愛的崇高理想，我們沒有。男女戀愛的文化背境——社會的，文藝的，宗教道德的背景，我們沒有培植好。只在電影中看見些接吻，跳舞，裝飾，遊玩宴飲等等作愛的外表迹象，便去模倣，那怎麼不發生流弊呢？即以男女戀愛一事而論，在西洋至少有三個精神來源。第一爲基督教精神，將基督教仰慕上帝，崇拜上帝的深情，移之於仰慕女性，崇拜女性，將女性神聖化。第二爲中古騎士俠義之風。騎士尊重女子，敬愛女子，出死力以保護女子，拯救女子，純出於俠義之氣，決無猥褻淫邪的行爲。第三爲近代浪漫文藝。尊崇女性，以女性爲永恆的美之象徵，以情人爲無限理想的寄託。認女性爲藝術的保護者，爲靈感的泉源。將女子神聖化，理想化，而加以愛慕歌頌。基督教精神，俠義精神，浪漫精

神，三者缺一，決不足以了解西洋人男女戀愛的眞意。這樣講來，看外國電影的人雖多，外國影片中，愛情片子雖多，但能眞正了解愛情片中所潛伏着許多精神的和文化的背景的人，自然就會異常稀少了。

西洋近代崇拜女性的浪漫精神，在某意義下，實卽西洋宗教傳統中崇拜上帝之表現。將忠實的基督教徒，崇拜，仰慕，歌頌上帝的情緒和態度，轉而崇拜仰慕歌頌女性，便恰好不多不少足以代表西洋近代的浪漫主義者對於女性的情緒和態度。新舊約中求神禱神的詞句，只消把「神啊」「主啊」等字，換成「愛人啊」，便成了很好的浪漫主義者的情詩。試讀舊約詩篇中這幾句話：「神啊，我常與你同在。除你以外，在天上我有誰呢？除你以外，在地上我也沒有可愛慕的。神啊，你是我心裏的力量，又是我的福祉。」又如「主，耶和華啊，你是我所盼望的。你的贊美，你的榮耀，終日充滿了我的口。我年老的時候，求你不要丟棄我。我氣力衰弱的時候，求你不要離棄我」，類似這樣的話頭，新舊約中多得不可勝計。假如以愛人或女性的名字去代替「神啊」「主啊」「耶和華啊」等字，上面所引這兩段豈不成了男子向女子求愛的情詩了嗎？

西洋人生活中文藝中以及影片中表現的戀愛問題，所以難於爲中國人所了解所模倣，就由於主要地這裏面包含有很深厚的基督教背景。一如中國傳統的「父母之命，媒妁之言」的婚姻關係中，包含有儒家思想的背景一樣。我們可以說，在過去，支配中國人生活最主要的兩個權威爲君與父。楊墨無父無君，被孟子斥爲禽獸。在家庭崇拜父親，在朝廷崇拜君主 是中國人的綱常名教。但君父的觀念，在西洋人生活中卻從沒有取得主要中心的地位。反之支配他們生活的中心觀念，一爲上帝，一爲愛人，這個觀念在他們心中，時激起衝突，時又諧和爲一。他們有時爲了崇拜上帝而犧牲愛人。如中世紀之節慾苦修的人，修道院中之僧侶及女修道士。他們有時又爲愛人而犧牲了上帝，如近代有許多有革命性的無神論者，和浪漫主義者。有的人，先崇拜上帝，但感得枯燥空虛，而對上帝起反感，轉而追求女性，以求生活之充實豐富（文藝復興時期之精神）。有的人先追求女性，但於失戀的悲哀中，確證色空，皈依上帝，以求慰藉。總之，當他們崇拜上帝時，仰慕上帝如愛人（宗教家的生活）。當他們追求女性時，崇拜女性如上帝（浪漫主義者的生活）。而社會上大多數的紳士，公民，便

力求上帝與愛人，各得其所。崇拜上帝與愛慕女性，並行不悖。（據說當前清康熙時，英國派一位使臣到中國來，欲覲見皇帝。中國方面要他與皇帝叩頭，這位英國使臣堅執不允，他說他生平只與上帝及愛人下跪，此外絕不與任何人下跪。結果，他竟沒有覲見着康熙便回國去了。這件軼事頗足以表示西方人所崇拜的只有上帝及愛人，而且可以崇拜得並行不悖。）

上帝與愛人是照耀着鼓舞着西洋人的精神生活的兩個光明的泉源，有如太陽與月亮。了解西洋人對上帝與愛人的態度，是了解西洋文化和生活方式的關鍵。我們不一定要模倣他們。但我們應設法了解他們。他們崇拜上帝也曾走入岐途，致演成中世紀的教皇專政。他們崇拜愛人也演了不少決鬥自殺的悲劇。一如我們尊崇君父的禮教，也曾妨礙民族的進步，剝奪人民的自由。

中國舊禮教之尊崇君父，不過欲達到防止犯上作亂，維持社會秩序的實用目的。至多也不過是定尊卑之分，盡君臣父子倫常上人世間的道德義務能了。而西洋人之崇拜上帝與愛人，乃是追求宗教上的真，藝術上的美，求精神生活的最高滿足和最後的歸宿。求塵世生活的超脫，意義似較為深遠。記得黃山谷有兩句詩說：「人間閫忠孝，世外訪英豪。」如能以鞠躬盡瘁死而後已的精神去忠君王孝父母，是人世間維繫倫常可以欽佩的忠臣孝子。而許多英雄豪傑，不受君臣父子倫常關係的束縛，有其超出世俗，獨往獨來的特徵，也是我們須得訪問傾教的。由此足見西洋人之崇拜上帝和愛人，雖未必即具備作英豪的充足條件，但的確多有幾分超出塵俗的世外意。至於有上帝監臨，有愛人鼓舞，以從軍從政，服務社會國家，有世外的襟懷和修養而不空寂出世，發為救世救人的學術事功，更是崇拜上帝和愛人的西洋人所追求的理想生活。

假如你要想真正了解外國影片中愛情之深一層的意義的話，你必得了解他們崇拜女性和崇拜上帝的精神背境。你要想了解西洋文化的根本精神的話，了解他們所謂愛人和上帝，你就可得到兩把鑰匙。你感覺人事關係的無聊，世間生活的束縛，與爭名爭利的煩惱的話，尋求愛人與上帝，就是你的解救。假如你尋求愛人與上帝成功了，你的前途，事業，和幸福，就有了悠久的保障。假如你追求愛人失敗了，感得被棄的愁哀，那

麼，你還可皈依上帝，以彌補你的傷痕，以作你最後的慰藉。上帝是什麼呢？上帝就是眞理，仁愛，大自然。

讀書與思想

就人而言，各人的性情，興趣，才能，需要不同，則各人讀書的方法，即有不同。就讀書而言，則不同學科的書籍，應有不同的讀法。如讀自然科學書籍的方法與讀社會科學書籍的方法，必有不同處。又如讀文學書的方法，與讀史學書哲學書的方法，亦不盡相同。從前梁任公著要籍解題及其讀法一書，選出中國幾種重要的經書和子書，提示其內容大旨，指出讀每一種書的特殊方法。更足見讀書的方法，不唯隨人而異，而且隨書而異。

因此，一人既有一人讀書的方法，一書也有一書的特別讀法。所以貴每人自己根據他平日讀書的經驗，去爲他自己尋求一個最適宜，最有效率的讀書方法。而每遇一種新書，我們也要貴能考查此書的特殊性質，用一種新的讀書方法去把握它，理解它。

故本文不能精密的就不同的人，和不同的書，指示特殊的不同的讀書方法。此事須有個別的指導，只能概括的就廣義的讀書的方法，略說幾句。

讀書，若不是讀死書的話，即是追求真實學問的工作，所謂真實學問，即是活的真理，真的知識。而真理或知識即是對於實在或真實事物的理智的了解，思想的把握。換言之，應用思想或理智的活動，以把握或理解真實事物，所得即爲知識，真理，學問。故讀書即所以訓練思想，應用理智，以求得真實學問。讀書並不是求記誦的博雅，並不是盲從古人，作書本的奴隸。書廣義講來，有成文的書和不成文的書，對於成文的書，用文字寫出來的書，貴能用自己的思想於字裏行間，探求作者言外之意。所謂不要尋行數墨，不要以詞害意。至於不成文的書，更是晦曖難讀，更是要我們能自用思想。整個大自然，整個人生都是我們所謂不成文的書。能夠直接讀這種不成文的書，所得的學問，將更爲真實，更爲創新，更爲靈活。須以讀成文的書所得，作讀不成

文的書的參考。以讀不成文的書所得，供給讀成文的書的材料。這樣，我們就不會讀死書，這樣，我們就可得眞的，活的學問。中國舊日的書生，大概就只知道有成文的書，而不知道有更廣博，更難讀，更豐富而有趣味的不成文的書。更不知道讀成文的書與讀不成文的書，須齊程並進，相輔相助；所以只能有書本知識，而難於得到駕馭自然，指導人生，改革社會的眞實學問。所以無論讀那一種的書，關鍵在於須自己用思想。

要操眞實學問，首先須要有一個基本的確切認識。要確切認識：眞知必可見諸實行，眞理必可發爲應用。要明白見得：知識必然足以指導我們的行爲，學術必然足以培養我們的品格。有了眞知灼見，認識透澈了，必然不期行而自行。一件事，知道了，見到了，眞是會欲罷不能。希臘思想史家嘗說：『理論是行爲的秘訣』一語，最足以代表希臘人的愛智的科學精神。所謂『理論是行爲的秘訣』，意思就是要從理論的貫通透澈裏去求行爲的動力，要從學術的探討科學的硏究裏，去求征服自然指導人生的豐功偉績。我們要見得，偉大的事功出於偉大的學術，善良的行爲出於正確的知識。簡言之，要走上眞學問純學問的大道路，我們首先要能認識知先行後，知非行從的道理，和　孫中山先生所發揮的知難行易的學說。必定須有了這種信念，我們才不會因爲注重力行，而反對知識，因注重實用，而反對純粹學識，更不會因爲要提倡道德而反對知識，反對科學。反之，我們愈要力行，愈要實用，愈要提高道德，我們愈其要追求學問，增加知識，發展科學。

求學應抱爲學問而學問，爲眞理而眞理的態度，亦即學者的態度，一個人不可因爲將來目的在作實際的政治工作，因而把學問當作工具。須知一個人，旣處在求學的時候，便應抱學者的態度。猶如上操場時，就應該有運動家的精神，受軍事訓練時，就應有軍人的氣概。因爲每一樣事，都有其標準，有其模範。要將一事作好，就應以模範作爲鵠的。所以我們求學就應有學者的態度，辦事就應有政治家的態度。譬如，曾國藩是一個政治家，以善於治軍著稱，然而當他硏究哲學時，則尊崇宋儒，因爲他認爲程朱是中國哲學思想的正宗。學文學則以司馬遷韓愈爲其模範，以桐城古文爲其依歸。治考證學則推崇王念孫父子：他每做一門學問，就找着那一門的模範來學。一個人在社會上作實際工作，無論如何忙迫，但只要有一個鐘頭，可以讀書，則在那一個鐘

頭內，即須作純學術的探討，抱着爲學問而學問的態度。要能領會學問本身的價值，感覺學問本身的樂趣。唯有抱着這種態度，才算是眞正尊崇學術，方可以眞正發揮學術的超功用之功用。

我剛才已經說過，讀書，作學問貴自用思想。因爲讀書要能自用思想才不會作書本的奴隸。能自用思想，則不唯可以讀成文的書得益處，且進而讀不成文的書，觀察自然，理會人生，也可以有學術的收穫。所以我首先須要很簡略的講一點，如何自用思想的方法。因爲要知道讀書的方法，不可不知道思想的方法。

關於思想的方法，可分三方面來討論：

一，邏輯的方法：邏輯與數學相依爲命，邏輯方法大都採自數學方法，特別幾何的方法。邏輯方法即是應用數學的方法來研究思想的概念，來理解自然與人生的事實。邏輯方法的目的在能給我們有普遍性，有必然性，有自發性的知識。換言之，邏輯方法要給我們堅實可靠，顚撲不破，內發而非外鑠的知識。必定要這種知識才夠得上稱爲科學知識。

邏輯方法與數學方法一樣，有一個特點，就是只問本性，不問效用如何，目的何在，或結果好壞，滿足個人慾望與否等實用問題。只問理論的由來，不問事實上的由來。譬如，有一三角形於此，數學不問此三角形有何用處，不問畫此三角形之人的目的何在，不問此三角形是誰畫的，是什麼時候畫的，更不問畫三角形研究三角形有何利益有何好的結果等。數學只求證明三角之合必等於兩直角，三角之合等於兩直角，就是三角形之所以成爲三角形的本性或本質，就是一條有普遍性必然性的眞理。所以一個人是否用邏輯方法思想，就看他是否能掃除那偶然性的事實，擺脫實用的目的，而去探討一物的普遍必然的本質。

中國人平日已養成只重一物之實用，目的，效果，而不去研究一物之本性的思想習慣。這種思想上的成見或習慣如不打破，將永遠不會產生科學知識。譬如：大學上『物格而後知致，知致而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平』，一大串推論，就不是基於知識本質的推論，而只是由效果推效果，由功用推功用的方法。這種說法即使是對的，但還只是效果的研究。而效果是無必

然性的，所謂成敗利鈍的效果，總是不可逆睹的。由不可逆睹的效果，推不可逆睹的效果，其所得的知識之無必然性與普遍性，可想而知。但假如不去做效果的推論，而去作本性的探討，就可以產生純學術知識。譬如，對於格物的『物』的本性，加以系統的研究，可成的理學，或自然哲學。對於致知的知的本質，加以研究，可成爲知識論。研究心或意的本性，可成心理學。研究身的本性，可成生理學。研究家國天下的本性，可成社會哲學或政治哲學。此足見要求眞學問，求純科學知識，須注重研究本性的邏輯方法，而不可採取只問效果的實用態度。

邏輯方法的實際應用，還有一特點：可用『設界說以思想』，『依原則而求知』兩句話包括。我們思想不能不用許多概念。我們說話作文，不能不用很多名詞。界說就是對於用的這些概念，或名詞下定義。那是指出一個概念或名詞所包括的確切意義，規定一個概念或名詞所應有的界限範圍。每一個界說即是指出一個概念，或事物的本性。據界說以思想，就是要我們思想中所用的概念，都是有了確定的意義，明晰的範圍的。如是庶我們的思想可以條理而有系統。界說即是規定一物的本性，則據界說以思想即是去發揮那物的本性，而形成純學理的知識。一個人對於某一項學問有無學術上的貢獻，就看他對於那門學問上的重要概念有無新的界說。偉大的哲學家就是界說大家。偉大的工廠，一切物品，皆本廠自造，偉大的思想系統，其中所用的主要名詞，皆自己創造的，自己下過界說的。一個人能否理智的把握實在，對於自然人生的實物的本質有無眞認識，就看他能否形成足以表示事物的本性的界說。平時我們所謂思想膚淺，說話不得要領，也就是指思想不能把握本質，說話不能表示本質而言。單是下界說，也就是難事。但這也許出於經驗的觀察，理論的分析，直覺的穎悟，只是武斷的命題。要使其界說可以在學理上成立起來，顚撲不破，還要從各方面將此界說，發揮成爲系統。無論千言萬語，都無非是發揮此界說的蘊縕。總之，要能把握事物的本性，對於事物有了明晰的概念，才能下界說。並且要能依據界說以思想，才能構成有條理有系統的知識。

至於所謂依原則而求知，就是一方面用原則原理作指導去把握事實，另一方面，就是整理事實，規定材

料，使它們符合原理。不以原理作指導而得的事實，或未經理智整理不符合原理的事實，那就是道聽塗說，虛幻無稽，模糊影響的事實，而不是有學理根據的科學事實。先從特殊的事實去尋求解釋此事實的普遍的原則，次依據此原則去解釋其他同類的事實，就叫做依原則而求知。我們之相信一件事實，不僅因爲它是事實，乃因爲它合理。我們之注重原理，乃是因爲原理足以管轄事實，以簡馭繁，指導事實。總之，有一事實，必須能找出解釋此事實的原則，有一原則，必須能指出符合此原理或遵守此定律的事實。單研究事實而求不出原則，或不根據原則而任意去盲目的嘗試、胡亂的堆集事實，均不能獲得科學知識。科學的實驗，就是根據理性的原則或假設，去考驗事實是否遵守此原則。

（二）體驗方法：體驗方法即是用理智的同情去體察外物，去反省自己。要了解一物，須設身處地，用同情的態度去了解之。體驗法最忌有主觀的成見，貴忘懷自我，投入認識的對象之中，而加以深切沉潛的體察。體驗本身即是一種生活，一種精神的生活，因爲所謂體驗即是在生活中去體驗，離開生活更無所謂體驗。體驗法即是教人從生活中去用思想。體驗法是要人虛心忘我，深入事物之內在的本質或命脈，以領會欣賞其意義與價値，而不從外表去加以粗疏的描寫或概觀。體驗是一種細密的，深刻的，親切的求知方法。體驗即是『理會』之意。所謂理會即是用理智去心領神會。此種方法，用來體察人生，欣賞藝術，研究精神生活或文化創造，特別適用。宋儒最喜歡用體驗。宋儒的思想可以說是皆出於體驗。而朱子尤其善於應用體驗方法以讀書。他所謂『虛心涵泳』『切己體察』『深沉潛思』『優遊玩索』皆我此處所謂體驗方法。

（三）玄思的方法：所謂玄思的方法，也可以說是求形而上學的知識的方法。此種思想方法，甚爲難言。最簡易的講來，可以謂爲『由全體觀部份，由部份觀全體』之法，也可以稱爲『由形而上觀形而下，由形而下觀形而上』之法。只知全體，不知部份，則陷於空洞。只知部份，不知全體，則陷於支離瑣碎。必由全體以觀部份，庶各部份可各安其分，各得其所，不致爭執矛盾。必由部份以觀全體，庶可見得部份的根本所寄，歸宿所在，而不致執着一偏。全體有二義，一就複多的統一言，全體爲萬殊之一本。一就對立的統一言，全體爲正反

的綜合，矛盾的調解。全體與部份息息相通，成爲有機的統一體。譬如，由正而反而合之矛盾進展歷程，即是由部份觀全體的歷程。反之，由合，由全體以解除正反的矛盾，以復回雙方應有的地位，即是從全體觀部份的歷程。譬如，讀一篇文字，由一字一句以表明全篇的主旨，就是由部份觀全體之法。由全篇文字的主旨，以解釋一字一句應有的今義，便是由全體觀部份之法。如朱子之今日格一物，明日格一物，而達到豁然貫通的境界，事物之本末精粗無不到，而吾心之全體大用無不明，就是能由部份而達全體，由支節達貫通，由形而下的一事一物而達形而上的全體大用。又朱子復能由太極之理，宇宙之全，而觀一事一物之理，而發現本末精粗，條理井然，『枝枝相對，葉葉相當。』這就是由全體觀部份而得到的境界。

總結起來說，我們提出的三種思想方法，第一種邏輯的方法，可以給我們條理嚴密的系統，使我們不致支離散漫；第二種體驗的方法，可以使我們的學問有親切豐富的內容，而不致乾燥空疏；第三種玄思的方法，可以使我們有遠大圓通的哲學識見，而不致執着一偏。此處所謂邏輯方法完全是根據數學方法出發，表示理性的基本作用。此處所論體驗，實包含德國治文化哲學者如狄爾泰（Dilthey）等人所謂『體驗』和法國柏格森所謂直覺。此處所論玄思的方法，即是最平實最簡要的敍述一般人所謂辯證法。此種用『全體觀部份』，『部份觀全體』的說法以解釋辯證法，實所以發揮黑格爾『真理乃是全體』之說的精義，用時亦即表示柏拉圖認辯證法爲『一中見多，多中見一』（多指部份，一指全體）之法的原旨。這三種方法並不是彼此孤立而無貫通處，但其相通之點，殊難簡單說明。概括講來，玄思的方法，或真正的辯證法，實兼具有邏輯方法與體驗方法而自成爲尋求形而上學的系統知識的方法。

知道了一般的思想方法，然後應用思想方法來讀書，那真是事半而功倍。

第一，應用邏輯方法來讀書，就要看能否把握其所討論的題材的本質，並且要看著者所提出的界說，是否有系統的發揮，所建立的原則是否有事實的根據。所敍述的事實是否有原則作指導。如是就可以判斷此書學術價值的高下，同時，我們讀一書時，亦要設法把握一書的本質或精義，依據原則，發疑問，提假設，制範疇，

用種種理智的活動以求了解此書的內容。

其次，應用體驗的方法以讀書，就是首貴放棄主觀的成見，不要心粗氣浮，欲速助長，要使自己沉潛浸潤於書籍中，設身處地，切己體察，優遊玩索，虛心涵泳。須用一番心情，費一番神思，以審美，以欣賞藝術的態度，去讀書。要感覺得書之可樂可好，智慧之可愛。把讀書當作尙友千古與古人晤對的精神生活，神遊冥想於故籍的寶藏裏，與聖賢的精神相交接往來，即從這種讀書的體驗裏去理會，去反省，去取精用宏，含英咀華，去體驗古人眞意，去紹述古人絕學，去發揮自己的心得。這就是用體驗的方法去讀書，也可以說是由讀書的生活中去體驗、用這種的讀書法，其實也就是一種涵養工夫。由此而深造有得，則其所建立的學說，所發出的議論，自有一種深厚純樸中正和平之氣，而不致限於粗疏淺薄偏激浮囂。

第三，應用全體看部份，從部份看全體的方法以讀書，可以說是即是由約而博，由博返約之法。譬如，由讀某人此書，進而博涉及此人之其他著作，進而博涉及與此人有關之人之著作（如此人之師友及其生平所最服膺之著作）皆可說是應用由部份到全體觀的方法。然後再由此人師友等之著作，以參證以解釋此人自己之著作，而得較深一層之了解，即可說是應用由全體觀部份的方法。此外如由整個時代的文化以觀察個人的著作，由個人的著作以例證整個時代的趨勢，由某一學派的立場去觀認某一家的地位，由某一家的著作以代表某一學派的宗旨，由全書的要旨以解釋一章一節，由一章一節以發明全書的精義，均可以說是應用由全觀分，由分觀全，多中見一，由一見多之玄思方法以讀書。

此法大概用來觀察歷史，評人論事，特別適用。因爲必用此法以治史學，方有歷史的透視眼光或高瞻遠矚的識度。由部份觀全體，則對於全體的了解方親切而具體，由全體觀部份，則對於部份的評判，方持平而切當。部份要能代表全體，例證全體，遵從全體的規律，與全體有有機關係，則部份方不陷於孤立，支離，散漫無統紀。全體要能決定部份，統轄部份，指導部份，則全體方不陷於空洞，抽象，徒具形式而無內容。

因爲此種玄思的方法，根本假定著作，思想，實在，都是一有機體，有如常山之蛇，擊首則尾應，擊尾則

首應。故讀書，了解思想，把握實在 須用以全體觀部份，以部份觀全體的方法。

總之，我的意思，要從讀書裏求得眞實學問，須能自用思想不唯可讀成文的書，而且可讀不成文的書。知道如何自用思想，有了思想的方法，則讀書的方法，自可紬繹推演出來。必定要認眞自已用思想，用嚴格的方法來讀書，方可以逐漸養成追求眞實學問 幷讀偉大著作的勇氣與能力，即不致爲市場流行的投機應時，耳食襲取的小册子所朦蔽，所欺騙。一般青年之喜讀小册子，容易爲小册子所鼓動，其原因無他，即在於不肯自用思想，未能認眞用嚴格的方法以讀書，而不知道眞學術惟有恃堅苦着力，循序漸進，方能有成，實不能取巧，亦是沒有捷徑可循的。如果一個人，能用堅苦的思想，有了嚴密的讀書方法，那缺乏內容，膚淺矛盾的書 不經一讀，就知道那是沒有價值的書了，又何至於被蒙蔽呢！

末了，我還要說幾句關於讀書的價值，讀書的神聖權利，和讀書的搏鬥精神。

人與禽獸的區別，雖有種種不同的說法，但根據科學的研究，卻只有兩點：（1）人能製造並利用工具，而禽獸不能。（2）人有文字，而禽獸無文字。其實文字亦是一種工具，傳達思想情感意志，精神上人與人內在交通，傳久行遠的工具。說粗淺一點，「人是能讀書著書的動物」。故讀書是劃分人與禽獸的界限，也是劃分文明人與野蠻人的界限。讀現代的書即所以與同時的人作精神上的溝通交談。讀古人的書即所以承受古聖先賢的精神遺產 讀書即可以享受或吸取學問思想家多年的心血的結晶。所以讀書實人類特有的神聖權利。

要想不放棄此種神聖權利，堂堂地作一個人，我們惟有努力讀書。讀書如登高山，非有勇氣，絕不能登至山頂，接近雲霄。讀書如撑船上灘，不可一刻鬆懈。讀書如臨戰場，不能戰勝書籍，利用書籍，即會爲書籍所役使，作書本的奴隸。打仗失敗只是武力的失敗。而讀書失敗，就是精神的失敗，人格的破產。朱子說：「讀書須一棒一條痕，一摑一掌血。」最足以表示這種如臨戰陣的讀書精神，且足以作我們讀書的指針。